18e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 35 27 AOUT 1896.
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — On me dit qu'un professeur du Grand Séminaire de Nancy, M. l'abbé Vacant, vient de publier deux volumes remarquables sur le concile du Vatican[1]. L'*Ami* serait bien aimable de nous dire, avec netteté et précision, de quoi traitent ces deux volumes. Quel but spécial s'est proposé l'auteur? Comment l'a-t-il rempli? Qu'y a-t-il de neuf dans son travail? Donnez-nous en une analyse suffisamment complète.

R. — Nous répondons très volontiers à votre question, vénéré confrère; car le remarquable travail de l'abbé Vacant est de ceux qui méritent d'être connus du clergé. Nous allons donc en donner un résumé aussi serré que possible, résumé qui ne sera toutefois qu'une esquisse incomplète, car l'ouvrage du savant professeur se recommande par la sobriété et la clarté de l'exposition, autant que par la vigueur de la doctrine et l'intérêt des questions.

L'auteur a voulu étudier en un même ouvrage toutes les matières qui ont été définies, exposées ou simplement touchées dans les deux Constitutions promulguées par le concile du Vatican. Il a pensé à bon droit qu'il serait ainsi amené traiter la plupart des questions qui intéressent nos contemporains; car les erreurs visées par le concile sont toujours vivantes, soit à l'état de doctrines, soit à l'état de tendances.

Ce travail d'ensemble n'avait encore été entrepris par personne, du moins dans ces proportions. Il parut sans doute dans les années qui suivirent le concile quelques commentaires de ses définitions; mais, malgré leur valeur, ils étaient nécessairement assez sommaires. Leurs auteurs, ceux mêmes qui avaient pris part aux travaux de la grande assemblée, ne possédaient pas en effet toutes les ressources dont nous disposons aujourd'hui.

Ils avaient bien les actes de Pie IX, qui ont préparé les constitutions du concile, ils avaient le texte de ces constitutions, ils avaient enfin leurs souvenirs personnels. Nous possédons les mêmes sources d'information, puisqu'ils nous ont laissé par écrit les plus importants de ces souvenirs. Nous pouvons recourir en outre aux nombreux ouvrages qui, depuis vingt-cinq ans, ont été consacrés à l'une ou l'autre des questions abordées par le concile, aux encycliques de Léon XIII dont plusieurs ont traité les mêmes questions, enfin aux Actes du concile, qui n'ont été publiés *in extenso* qu'en 1890, dans le 7e volume de la *Collectio lacensis*[1].

Le P. Granderath, qui a mis au jour ce septième volume, a compris que ces actes jetaient une lumière nouvelle sur les constitutions du concile. Aussi a-t-il imprimé ces constitutions en 1892, en y joignant un commentaire extrait de ces Actes. M. l'abbé Vacant utilise tous ces documents dans un cadre plus vaste. Ce n'est pas un simple commentaire qu'il a écrit. Ce sont des études approfondies sur tous les points traités ou touchés par les constitutions. Seulement il n'a pas voulu priver ses lecteurs du texte même des Actes du concile, qui lui ont servi à tout instant de guides. C'est pourquoi il a réuni en appendices, à la fin de ses deux volumes, tous les documents conciliaires qui offrent un intérêt dogmatique. Pour ne citer que les principaux, ce sont les projets des deux constitutions élaborés avant le concile, les remaniements successifs apportés à ces projets, les procès-verbaux de la Députation de la Foi, qui préparait ces remaniements, les procès-ver-

[1] *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, d'après les actes du Concile, par Jean-Michel-Alfred VACANT, docteur en théologie, chanoine honoraire et professeur au Grand Séminaire de Nancy. *La Constitution Dei Filius*. 2 volumes in-8° de 734 et 569 pages. Paris et Lyon, Delhomme et Briguet. 1895. 12 francs.

[1] Editée par Herder, à Fribourg en Brisgau.

baux des Congrégations générales du concile, où ils furent discutés et votés, les amendements proposés par les Pères, enfin les rapports faits par les députés de la foi sur ces amendements avant le vote du concile. Si nous ajoutons qu'on a joint à ces documents des extraits des chapitres du concile de Trente et des Lettres apostoliques de Pie IX qui ont fourni le fond de plusieurs paragraphes des décrets du Vatican, et l'encyclique de Léon XIII sur les études bibliques, qui a développé deux paragraphes importants relatifs aux saintes Ecritures, on comprendra que les appendices de l'ouvrage du professeur de Nancy pourraient former à eux seuls un très utile volume sous le titre d'*Actes dogmatiques du concile du Vatican*.

Les études de l'abbé Vacant sur la Constitution *Pastor æternus* ne sont pas encore terminées. Les volumes qui viennent d'être imprimés sont consacrés tous les deux à la Constitution *Dei Filius*, qui condamne, comme on le sait, les erreurs contemporaines, et en particulier le rationalisme.

Après une introduction générale, où il fait l'histoire et indique le plan de cette Constitution, l'abbé Vacant en parcourt successivement le prologue et les quatre chapitres relatifs à Dieu créateur de toutes choses, à la révélation, à la foi et aux rapports de la foi et de la raison. Il s'arrête plus ou moins longuement à chaque paragraphe, selon l'abondance du sujet. Une subdivision en articles de cinq ou six pages chacun, des sommaires et des tables très détaillés permettent de suivre et de retrouver très facilement les développements de l'auteur. Dans l'analyse qu'on va lire, nous nous contenterons de reproduire les grandes divisions, qui sont celles du texte de la Constitution.

Prologue de la Constitution « Dei Filius »

Ce prologue est d'une ampleur magistrale. Il rattache le concile du Vatican à celui de Trente, en rappelant les résultats du concile de Trente que le nouveau concile se propose de réaliser à son tour. Il indique les causes qui ont empêché le concile du seizième siècle de porter tous ses fruits et trace en quelques lignes un portrait fortement buriné des principales erreurs contemporaines que le concile du Vatican trouve devant lui. Entrons dans quelques détails sur les études que ce cadre a inspirées à l'abbé Vacant.

Résultats du concile de Trente et projets du concile du Vatican

Ces résultats et ces projets se rapportaient à la doctrine, à la discipline, aux relations des membres de l'Eglise avec le Souverain Pontife, aux congrégations religieuses, à l'apostolat dans les missions. Ces cinq objets, indiqués par le prologue, étaient précisément la matière attribuée soit aux cinq commissions établies par Pie IX pour préparer les travaux du concile du Vatican, soit aux quatre députations constituées au sein de ce concile pour en élaborer les décrets. Sur chacun de ces cinq points, l'abbé Vacant fait connaître les résultats obtenus par le concile de Trente, d'après ses actes et leurs conséquences historiques; il énumère les projets des Pères du Vatican, d'après les projets de décrets préparés par les Commissions prosynodales, d'après les *vœux* ou *postulata* présentés en grand nombre par les Pères, enfin d'après les constitutions qui furent élaborées et dont deux seulement purent être promulguées.

C'est un double tableau rapide mais fort intéressant de l'heureuse transformation qui s'accomplit sous l'influence du concile de Trente et des besoins de l'Eglise au milieu du dix-neuvième siècle. Bornons-nous à reproduire ici les pages suggestives consacrées à l'influence *doctrinale* du concile de Trente. La constitution *Dei Filius* les résume en ces termes : *Hinc sanctissima religionis dogmata pressius definita, uberiusque exposita, erroresque damnati atque prohibiti.* Les résultats doctrinaux du saint concile, remarque l'auteur, « sont envisagés à un double point de vue : au point de vue de l'enseignement de l'Eglise et au point de vue des erreurs contraires.

« L'enseignement de l'Eglise a été défini avec plus de précision, *pressius definita :* voilà la cause posée dans les décrets du concile de Trente et dans ceux qui les ont complétés. Cet enseignement a été exposé avec plus d'ampleur et d'abondance, *uberiusque exposita :* voilà le résultat des décrets.

« Les erreurs opposées à la saine doctrine ont été condamnées, *errores damnati :* voilà la cause posée dans les décrets. Ces erreurs ont été arrêtées dans leur développement et leur propagation, *atque cohibiti :* voilà les effets plus éloignés. »

Après avoir déterminé le principe des erreurs du protestantisme, d'après la dogmatique des premiers réformateurs, et d'après les appréciations de Schleiermacher et de l'*Encyclopédie protestante des sciences religieuses* de Lichtemberger, M. l'abbé Vacant conclut :

« L'essence du protestantisme consiste à rejeter la coopération de toute créature à l'action surnaturelle de Dieu en nous. Sa doctrine repose sur une perpétuelle négation de la part que Dieu a daigné donner aux causes secondes dans son œuvre et sur une perpétuelle inintelligence des théories catholiques, qu'il accuse de supprimer ou d'amoindrir l'action soit médiate soit immédiate de Dieu et de Jésus-Christ. »

Puis le savant professeur ajoute :

« Puisque le concile de Trente ne poursuivait d'autre but doctrinal que la définition des dogmes rejetés par la Réforme, il devait s'appliquer à affirmer la part qui appartient à Dieu et celle qui appartient à la créature dans tout ce qui se rattache à l'œuvre du salut, et, par conséquent, à

déterminer avec précision le rôle de tous les éléments qui y concourent.

« Ce travail important n'était pas à faire. Il avait été fait par les théologiens, et en particulier par saint Thomas d'Aquin, dans son immortelle *Somme Théologique*. Il suffisait de sanctionner par des définitions solennelles les conclusions du saint docteur, qui avaient déjà pour elles la sanction de l'enseignement commun ou même unanime des théologiens.

« Aussi la grande assemblée put-elle placer devant elle, sur les saints autels, l'œuvre de Dieu et l'œuvre des hommes, la sainte Ecriture, les décrets des Souverains Pontifes et la Somme du Docteur angélique, en même temps qu'elle se traçait pour règle le respect de toutes les opinions soutenues dans les écoles catholiques.

« S'inspirant donc de ces enseignements traditionnels, elle n'eut qu'à formuler d'une façon précise les doctrines admises jusque-là dans l'Eglise sur les points attaqués par les protestants, en transformant quelques-unes d'entre elles en dogmes de foi catholique, *sanctissima religionis dogmata pressius definita.*

« C'est de cette manière et dans cet esprit que furent rédigés successivement ses décrets dogmatiques. Ils eurent pour objet : la tradition et les saintes Ecritures (session IV), le péché originel (sess. V), la justification (sess. VI), les sacrements en général, et chacun d'eux en particulier (sess. VII, XIII, XIV, XXI, XXIII, et XXIV), le sacrifice de la messe (sess. XXII), le purgatoire, l'invocation, le culte et les reliques des saints, les saintes images, les indulgences (sess. XXV).

« Ce sont aussi ces définitions précises du concile de Trente qui servirent de bases aux condamnations portées ensuite par les Souverains Pontifes contre les erreurs de Baius et de Jansénius, lorsque ceux-ci essayèrent de renouveler les doctrines de Calvin sur le péché et l'action de la grâce divine.

« Aujourd'hui même nos traités de théologie sont formés de thèses qui reproduisent, pour la plupart, les formules adoptées par le concile de Trente. Preuve que ce concile a bien eu pour résultat de préciser les formules du dogme, *dogmata pressius definita*. Il en est résulté en outre, dit notre Constitution, que ces dogmes ont été exposés avec plus d'ampleur et d'abondance, *uberiusque exposita*. C'est ce que nous allons montrer.

« Il n'est rien de plus fécond que les définitions qui précisent la doctrine de l'Eglise et mettent hors de cause les points qu'il n'est plus besoin de discuter. On pourrait les comparer à ces digues qui, en resserrant le lit d'un grand fleuve, empêchent ses eaux de se disperser et de se perdre, et donnent à ses flots de la profondeur et de la force. On pourrait mieux les comparer encore à l'œuvre du jardinier qui débarrasse un arbre des branches inutiles et des plantes parasites qui se nourrissaient de sa sève. Cet arbre reprend une nouvelle jeunesse ; les branches choisies par le jardinier produisent des fruits magnifiques.

« Telle fut l'œuvre du saint concile de Trente. Il frappa d'anathème les théories du protestantisme : c'étaient des plantes parasites qui prétendaient disputer à la théologie catholique le droit de se dire la véritable doctrine de Jésus-Christ. Il laissa toutes les questions de pure controverse qui, comme des branches gourmandes, s'étaient développées dans les écoles en absorbant presque toute la sève de la théologie. Aussi que vit-on ? Le XIVe et le XVe siècles avaient été à peu près stériles en œuvres de doctrine ; car, s'il y eut alors des légions de docteurs thomistes et scotistes, ils épuisèrent leurs forces en disputes dont nous comprenons à peine l'objet. Mais sitôt que l'influence du concile de Trente se fut fait sentir, le XVIe siècle produisit une efflorescence extraordinaire de la science sacrée, et cette efflorescence se continua jusqu'au milieu du XVIIe. C'est que la vérité révélée est plus féconde que les questions subtiles qui n'intéressent que les docteurs. Plus on la serre de près, plus elle offre de profondeurs à explorer. Les conclusions qui en sortent de toutes parts se développent, sans se contredire ni s'embarrasser : elles s'harmonisent entre elles et offrent à chaque génération de théologiens la matière de nouvelles synthèses.

« Aussi quels sont aujourd'hui les auteurs auxquels nous recourons pour approfondir les enseignements de l'Eglise ? C'est tout d'abord saint Thomas d'Aquin, ce maître incomparable qui a fourni les formules de presque toutes les définitions de Trente ; c'est Soto et Melchior Cano, qui furent les lumières de ce grand concile ; c'est Bellarmin, Suarez, Estius, Sanchez, saint François de Sales, Sylvius, Petau, de Lugo, les théologiens de Salamanque, qui s'inspirèrent de ses décrets.

« La théologie s'élucida et se développa sur tous les points attaqués par les protestants ; l'étude de l'antiquité ecclésiastique, de l'Ecriture et des Pères, lui donna une nouvelle sève et une nouvelle jeunesse, pendant que la méthode scolastique lui gardait toute la vigueur et toute la maturité qu'elle avait eues dans la bouche de saint Thomas d'Aquin et de saint Bonaventure. Des questions qui auparavant étaient résolues en quelques articles donnèrent naissance à de vastes traités : les traités de la Foi, des Lieux théologiques, de l'Eglise, du Pontife Romain, de la Révélation.

« Plus de précision, d'ampleur et d'abondance dans l'exposition des dogmes révélés, *dogmata pressius definita, uberiusque exposita* : voilà donc bien les avantages que la doctrine catholique retira des définitions du concile de Trente. D'autre part, les doctrines protestantes en ressentirent le contre-coup : *errores damnati atque cohibiti*.

« Les décrets dogmatiques de Trente sont formés de chapitres, qui formulent les enseignements

traditionnels de l'Eglise, et de canons, qui frappent d'anathème les assertions de l'hérésie. Or le protestantisme, qui jusque-là avait envahi successivement tous les pays du Nord, comme un océan déchaîné, vint briser ses flots contre cette digue que le saint concile lui opposait. L'Irlande. la Pologne, l'Autriche, la France, la Bavière, la Westphalie, la Belgique, l'Italie, l'Espagne, toutes les régions qu'il menaçait, se fermèrent devant lui et restèrent fidèles à l'ancienne foi. On en peut chercher la cause dans les affirmations et les décisions solennelles par lesquelles les Pères de Trente mettaient à néant les calomnies des réformateurs contre l'Eglise. Mais ces définitions portèrent au protestantisme un coup peut-être plus fatal, en arrêtant son développement doctrinal, ou plutôt en le réduisant à se développer dans le cercle étroit tracé par les premiers réformateurs. C'est le sort commun de toutes les erreurs de ne pouvoir vivre que de malentendus. Aussi toutes les hérésies ont-elles été réduites à l'impuissance par les définitions, qui leur opposaient la vraie doctrine sans obscurité ni confusion. La raison en est que l'erreur mène logiquement à des contradictions et à des absurdités. Elle ne vit donc qu'aux dépens des saines doctrines, qu'elle corrompt et calomnie, comme une végétation parasite qui ronge un arbre vigoureux. Retranchez cette plante parasite des branches qu'elle dévore, et bientôt vous la verrez périr.

« Ce fut le sort de la dogmatique protestante. On peut partager son histoire en trois périodes. La période de création qui remplit le milieu du seizième siècle ; la période de constitution qui se continue jusqu'au dix-huitième siècle; enfin la période de désagrégation qui commence au dix-huitième siècle et qui dure encore.

« La première période donne naissance aux œuvres des premiers réformateurs : Luther, Mélanchton, Zwingle, Calvin. Ces œuvres ont une certaine vigueur; mais elles la doivent à leurs attaques contre le catholicisme.

« Pendant la seconde période, la dogmatique protestante dut se mettre sur la défensive vis-à-vis de la dogmatique catholique, telle qu'elle avait été formulée à Trente. Les protestants l'appellent la période autoritaire, parce qu'on y invoquait l'autorité des principes posés par Luther et par Calvin. Deux faits la dominent, suivant l'*Encyclopédie protestante des sciences religieuses* de Lichtemberger [1] : 1° la séparation définitivement accomplie des églises protestantes, et 2° une scolastique fort logique, mais qui n'a ni le sens de la vie ni celui de l'histoire, qui avec sa doctrine d'un surnaturel écrasant devait amener une rupture entre l'homme réel et l'homme idéal du protestantisme, qui soulevait de toutes parts des résistances tantôt au nom de la Bible et de la piété, tantôt au nom de l'expérience et de la raison, tantôt au nom de l'histoire et de l'ancienne tradition. — Ces tiraillements étaient la suite de la stérilité naturelle des théories protestantes, qui portaient en leur sein non pas, comme la vérité, des germes d'harmonie et d'unité, mais des germes d'inconséquences et de contradictions.

« Aussi la troisième période de leur histoire est-elle caractérisée par l'abandon des principes inscrits sur les premiers étendards de la Réforme, par l'abandon du surnaturel et de la Bible, par la substitution d'une philosophie panthéiste et d'une critique rationaliste aux données de la révélation. Nous reviendrons plus loin sur cette période.

« Remarquons dès maintenant que le protestantisme n'a pu développer son principe théologique, que Dieu s'unit avec l'homme sans le secours d'aucune cause seconde. Il en a gardé les formules, mais il en a abandonné le fond primitif. Plutôt que d'accepter les théories catholiques qui donnent une part à Dieu et à l'homme dans la justification, il a méconnu ce qu'il y avait de surnaturel et de divin dans la justification, pour tomber dans le rationalisme.

« En définissant les dogmes crus par l'Eglise et en mettant en lumière ce que les théories protestantes renfermaient d'inexact, le concile de Trente a donc réellement porté le coup de la mort à ces théories, *errores damnati atque cohibiti.* »

Erreurs contemporaines

Les erreurs contemporaines signalées et combattues par la Constitution *Dei Filius* sont : 1° le protestantisme moderne; 2° le rationalisme professé à l'exclusion de toute religion positive; enfin 3° le semi-rationalisme et d'autres théories également fausses sur les rapports de la foi et de la raison.

Le protestantisme moderne a préparé les voies au rationalisme par sa théologie et par son exégèse. C'est d'après des auteurs protestants que l'abbé Vacant suit jusqu'à notre époque la marche progressive de la dogmatique rationaliste dans les facultés protestantes d'Allemagne et de France. Les tendances panthéistes de l'exégèse protestante sont plus déplorables encore. Après avoir subi l'influence du piétisme, du socinianisme, de l'arminianisme, du spinosisme, de l'hégélianisme, elle a abouti au mythisme de Strauss, aux théories de Baur et de Welhausen, importées chez nous sous une forme mitigée par M. Edouard Reuss et M. Michel Nicolas.

Le rationalisme s'est montré un digne fils du protestantisme. Il s'est développé en Allemagne, en Angleterre, en France, opposant partout non seulement des négations, mais encore des systèmes et un corps de doctrine à la religion révélée.

Le semi-rationalisme est une infiltration du rationalisme dans des enseignements qui prétendent rester catholiques. Il s'est appelé Hermésianisme et Gunthérianisme au-delà du Rhin, Ontologisme et Rosminianisme en Italie, en France et en Belgique. Le fidéisme et le traditionalisme

[1] Article *Dogmatique*, t. IV, p. 13 et suiv.

dérivent des théories protestantes, comme le rationalisme et le semi-rationalisme. L'abbé Vacant expose avec netteté la doctrine, l'histoire et les condamnations de ces erreurs qui ont causé tant de ravages en notre siècle et à la plupart desquelles la Constitution *Dei Filius* a donné le coup de la mort.

Ch. I. — De Dieu créateur de toutes choses

Ce chapitre reproduit en partie la profession de foi du quatrième concile de Latran. Il se divise en trois paragraphes qu'on peut intituler : *Dieu, Création, Providence.*

§ I. — *Dieu*

Ce paragraphe proclame la foi de l'Eglise en Dieu ; il définit ses principaux attributs et sa distinction d'avec le monde. Les canons qui correspondent à ce paragraphe condamnent la négation du vrai Dieu, le matérialisme éhonté et le panthéisme.

La foi de l'Eglise en l'existence de Dieu soulève une question qui a divisé les théologiens depuis le seizième siècle. Cette foi a-t-elle pour objet Dieu considéré comme auteur de la nature, ou Dieu considéré comme auteur de l'ordre surnaturel? La Constitution *Dei Filius* laisse la controverse en son état ; car elle ne se prononce pas sur ce point. Cependant, du moment que l'existence de Dieu est l'objet de notre foi, il ne suffit pas qu'elle soit démontrée par la raison ; il faut qu'elle ait été révélée. Elle nous est en effet affirmée en un grand nombre de passages des saintes Lettres. Elle est en outre établie par les œuvres surnaturelles de Dieu, par les miracles, par l'histoire et les caractères perpétuellement visibles de l'Eglise catholique, par la conduite et la doctrine de Jésus-Christ, par la vie du peuple de Dieu sous l'Ancien Testament.

Parmi les attributs de Dieu, la Constitution *Dei Filius* en indique quelques-uns, comme sa toute puissance, dans le but de déterminer quel est le Dieu dont elle professe l'existence. Elle n'a donc point défini directement que ces attributs appartiennent à Dieu. Cela résulte des déclarations faites au concile par les députés de la foi. Mais la vénérable assemblée a entendu définir que Dieu est éternel, immense, incompréhensible, et infini en intelligence, en volonté et en toute perfection. Ces quatre attributs sont donc rangés par notre Constitution parmi les dogmes de foi. Reste à déterminer quel sens précis doit être donné à chacun de ces attributs, et par conséquent ce qui est de foi à son sujet. Cette question est moins simple qu'il ne paraît à première vue.

Sans discuter toutes les acceptions du mot *éternité*, on peut remarquer que cette proposition: *Dieu est éternel*, se décompose en deux assertions: la première de ces assertions, c'est qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir en Dieu *ni commencement ni fin* ; la seconde, c'est qu'il n'y a et ne peut y avoir en Dieu *aucune succession*. « Ex duobus, dit saint Thomas d'Aquin [1], æternitas notificatur : 1° ex hoc quod id quod est in æternitate est interminabile, id est principio et fine carens; 2° per hoc quod ipsa æternitas successione caret, tota simul existens. » Or l'une de ces assertions peut être renfermée moins explicitement et moins clairement que l'autre dans le terme *éternel*, et par conséquent dans la définition du concile du Vatican. Il y a donc lieu de se demander séparément pour chacune de ces assertions si elle est de foi catholique.

La première assertion, savoir qu'il n'y a et ne peut y avoir en Dieu *ni commencement ni fin*, est incontestablement de foi catholique ; car si le mot *éternel* a un sens, c'est à tout le moins celui-là. La tradition à cet égard est d'ailleurs absolument unanime. La solution de notre question est donc facile en ce qui concerne cette première assertion.

Passons à la seconde assertion. Elle consiste à dire qu'il n'y a et ne peut y avoir en Dieu *aucune succession*. Cette seconde assertion est-elle de foi catholique comme la première? Très peu de théologiens se le sont demandé. Quelques-uns cependant l'ont fait ; mais, comme on va le voir, ils sont loin d'être d'accord.

Remarquons bien qu'il ne s'agit pas de l'affirmation qu'il ne peut y avoir en Dieu *aucun changement*. Cette affirmation est certainement de foi catholique ; car l'immutabilité de Dieu a été définie par le quatrième concile de Latran. Mais il s'agit d'une autre affirmation qui tient à la fois à l'éternité et à l'immutabilité de Dieu, savoir qu'il n'y a en ce Dieu immuable et éternel *aucune succession* d'instants.

Le P. Kleutgen [2] n'hésite pas à dire que cette proposition est de foi catholique. Voici sa raison. Il est certain, dit-il, que l'éternité de Dieu est un dogme de foi. Or, dans l'Eglise, on a toujours compris l'éternité de Dieu suivant la définition de Boèce, et cette définition exclut de Dieu toute succession. Donc c'est un dogme de foi qu'il n'y a en Dieu aucune succession.

Mais d'autres théologiens, comme Lafosse [3] et l'ancien manuel de Toulouse, sont d'un avis tout opposé. Suivant eux, on peut admettre et les scotistes ont admis une existence successive en Dieu, sans être hérétique, et qui plus est, sans sortir du champ des opinions librement soutenues dans l'Eglise.

L'abbé Vacant établit, avec beaucoup d'érudition, que cette succession d'instants en Dieu n'a jamais été admise par Scot ni par aucun scotiste. Elle fut soutenue par le philosophe protestant Clarke; mais n'a jamais été adoptée par un théologien catholique de quelque valeur.

[1] *Sum. theol.*, 1 p., q. 10, art. 1.
[2] *Institutiones theologicæ* (1881), t. 1, n. 350.
[3] Migne, *Cursus Completus Theologiæ*, t. VII.

Faut-il penser toutefois que cette opinion de Clarke est hérétique, comme l'a pensé le P. Kleutgen? Le professeur de Nancy n'ose l'affirmer. L'absence de toute succession en Dieu est, à son avis, une vérité qui n'a point encore été définie clairement, ni rangée d'un accord unanime parmi les dogmes de foi catholique. Ce n'est point cependant une opinion qu'on est libre de rejeter, c'est une doctrine certaine qui est presque de foi, *proxima fidei*.

Le dogme de l'immensité de Dieu soulève moins de difficultés ; mais celui de l'incompréhensibilité divine a été l'objet de controverses assez nombreuses. Il est de foi que l'essence de Dieu ne peut être comprise par la lumière naturelle de la raison humaine. Vasquez [1] réduit à ce seul point ce qui est défini sur l'incompréhensibilité du Créateur ; mais la masse des théologiens [2] estiment qu'il est aussi de foi catholique que la créature, si parfaite qu'on la suppose, ne saurait arriver naturellement à une pleine intellection de Dieu. Il semble même de foi que cette pleine intellection ou compréhension ne peut être accordée surnaturellement à aucune créature, pas même à l'humanité du Christ.

L'Eglise a toujours cru comme un dogme révélé, que *Dieu est infini en intelligence, en volonté et en toute perfection*. Cependant, jusqu'au concile du Vatican, ce dogme n'avait point été défini expressément. La perfection de la nature divine fut, il est vrai, affirmée par le quatrième concile de Latran qui s'exprimait en ces termes : « La vérité dit : Soyez parfaits, de même que votre Père céleste est parfait ; comme si elle disait plus clairement : Soyez parfaits de la perfection de la grâce, *de même que votre Père céleste est parfait de la perfection de sa nature*. » Mais cette affirmation y était émise en passant, et sous forme de considérant. On ne saurait par conséquent y voir une définition. C'est donc le concile du Vatican qui a le premier consacré par un jugement solennel et exprimé en une formule authentique la foi de l'Eglise sur ce point.

En définissant que Dieu est *infini en toute perfection*, il n'a pas seulement entendu déclarer que Dieu possède au plus haut degré toutes les perfections qui sont dans les créatures, il a voulu dire que Dieu possède, ou plutôt que Dieu est la perfection sans limite, absolument supérieure aux perfections finies des créatures.

Nous n'avons fait que rapporter les conclusions de M. Vacant. Il les justifie, en étudiant à fond les attributs dont nous venons de parler. Il montre ensuite combien sont précis les termes dans lesquels le saint concile proclame la distinction de Dieu d'avec le monde et condamne la négation du vrai Dieu, le matérialisme effronté et les diverses formes du panthéisme.

Le premier canon de notre chapitre anathématise *celui qui nierait le seul vrai Dieu, Créateur et Seigneur des choses visibles et des choses invisibles*. Les titres d'*unique* et de *créateur et Seigneur*, donnés à Dieu dans ce canon, ne sont pas l'objet de la définition. D'après les actes du concile, ce sont de simples épithètes, empruntées à la sainte Ecriture, pour qualifier le Dieu dont la négation est réprouvée. L'erreur condamnée ici comme hérétique est celle qui nierait le Dieu des chrétiens considéré d'une manière concrète. Cette erreur se rencontre chez les athées qui n'admettent l'existence d'aucune divinité, et chez les polythéistes ou idolâtres qui refusent de voir un Dieu véritable dans le Dieu du christianisme.

Le second canon anathématise quiconque ne rougirait pas d'affirmer qu'il n'existe rien en dehors de la matière. Cette affirmation est le principe du matérialisme. Le mot matière exprime les êtres matériels. Le canon atteint donc les matérialistes mitigés qui, avec Moleschott et Buchner, regardent la force matérielle comme distincte de la matière, aussi bien que ceux qui, avec Lowenthal, voient dans la force un résultat de l'aggrégation des atômes. Mais il ne semble pas frapper les positivistes qui s'abstiennent de se prononcer sur l'existence des esprits. C'est afin de montrer son horreur pour le matérialisme que le concile s'est servi de cette expression : Anathème à quiconque ne rougirait pas d'affirmer qu'il n'existe rien en dehors de la matière ; mais grâce à cette expression, ceux qui ne sont pas formellement matérialistes ou qui rougissent de l'avouer, semblent échapper à l'anathème.

Le troisième canon condamne le principe du panthéisme. Le quatrième frappe trois formes de cette erreur : le panthéisme substantiel des émanatistes, de Fichte et d'autres philosophes, le panthéisme essentiel de Schelling, et le panthéisme de l'être universel formulé surtout par Hegel.

§ II. — *La Création*

Le second paragraphe et le dernier canon du chapitre II se rapportent à la création : à son objet, à sa nature, à sa liberté et à son but. Comme la conclusion de la Constitution *Dei Filius* rappelle les décrets du Saint-Siège relativement à toutes les questions qu'elle a touchées sans les résoudre, l'abbé Vacant a dû étendre son cadre au delà des questions tranchées ici par la Constitution. Les développements dans lesquels il est entré pour tenir compte des décisions des souverains pontifes, et en particulier de Pie IX, au sujet de la nature de l'homme et au sujet de l'union du corps et de l'âme, ne sont pas les moins intéressants ni les moins instructifs de son excellent ouvrage.

Un premier article nous fait suivre les phases du développement du dogme de la création, dans les diverses formes du symbole des Apôtres, dans le symbole de Nicée (325), dans le symbole de Constantinople (381), dans le chapitre *Firmiter*

[1] *In primam partem*, d. 52, n. 10.
[2] Voir Suarez, *de Deo*, lib. 2, c. 5.

du quatrième concile de Latran (1215), enfin et surtout dans la Constitution *Dei Filius* (1870).

On se demande ensuite si les conciles de Latran et du Vatican ont entendu assigner la date relative de la création des anges et des corps, en disant que cette double création avait eu lieu *simul ab initio*. On discute les opinions émises à cet égard par les Pères grecs, par saint Thomas d'Aquin et par les théologiens postérieurs. On conclut à une simultanéité qui ne doit pas être prise dans un sens mathématique, d'autant que dans le lointain des âges on peut considérer comme produites ensemble au commencement du temps, des créations séparées par un certain intervalle.

Après les anges et les corps, Dieu a créé l'homme, composé d'un corps et d'une âme. Les évolutionistes se sont demandé si Dieu n'avait point placé dans le monde une force d'évolution capable non seulement de produire des espèces animales supérieures, par la transformation des espèces inférieures, mais encore de donner naissance au corps humain. La question revient à savoir si Dieu a formé le corps de l'homme médiatement par le jeu des forces de la nature, ou bien s'il l'a formé immédiatement et d'une façon extra-naturelle. Le récit génésiaque de la création d'Adam et d'Eve démontre qu'ils ont été produits de cette dernière façon. Le sentiment évolutioniste, même appliqué exclusivement au corps de l'homme, et non à son âme, est donc inadmissible. Cependant, jusqu'ici, il ne semble avoir été l'objet d'aucune condamnation expresse et certaine. Il est pourtant bien plus opposé aux données traditionnelles que l'opinion de quelques anciens théologiens qui pensaient que le limon de la terre avait passé lentement par diverses étapes avant de constituer le corps d'Adam.

Dans son laconique langage, le concile du Vatican résout, à la suite du quatrième concile de Latran, trois questions au sujet de l'âme humaine. — Qu'est-ce que l'âme humaine? C'est un esprit. — Quelle est son origine? Elle a été créée. — Est-elle unie à un corps? Oui, elle constitue avec lui la nature humaine.

C'est un esprit, doué de facultés intellectuelles, qui s'exercent indépendamment de la matière et assurent sa survivance au corps. C'est un esprit d'une autre nature que les anges. C'est un esprit qui est distinct pour chaque individu humain. C'est un esprit qui n'est point devenu mauvais, par le fait de son union avec le corps. Autant de vérités proclamées par l'Eglise contre les matérialistes, les préexistentianistes, les origénistes et les Albigeois, et dont le concile du Vatican est l'écho fidèle.

L'âme humaine est produite par création. Elle n'émane point de Dieu, comme l'ont soutenu divers panthéistes; elle n'est pas produite par génération corporelle ou spirituelle, comme l'ont pensé Leibnitz, Rosmini, Frohschammer; mais elle est tirée par Dieu du néant.

Elle constitue avec le corps la nature humaine. C'est l'âme raisonnable qui est le principe de la vie corporelle; il n'y a donc qu'une âme dans l'homme. Ce point est certain, bien qu'on discute encore sur la question de savoir si l'âme est unie au corps dès qu'il commence à vivre. L'âme raisonnable est la forme du corps humain. Ce point a été défini par le concile de Vienne et rappelé aux théologiens par deux lettres dogmatiques de Pie IX. Les écoles catholiques ont adopté des systèmes différents au sujet du mode de cette information. Les thomistes, représentés surtout par Zigliara, et les atomistes, représentés surtout par le P. Palmieri, ont discuté récemment la question de savoir si le concile de Vienne avait entendu principalement définir la manière dont l'âme raisonnable donne la vie au corps, ou le fait que c'est l'âme raisonnable qui donne la vie au corps. Une lettre adressée par ordre de Pie IX à Monseigneur Hautcœur, recteur de l'Université catholique de Lille, est venue apaiser cette controverse.

Après l'étude des créatures, nous arrivons à celle de l'action créatrice. La création produit de rien la totalité de la substance produite. Elle porte sur la substance, non sur les accidents et les transformations de la substance préexistante. C'est pourquoi sans doute le concile du Vatican ne distingue que trois créations : celle des anges, celle des corps et celle de l'homme. Il a ajouté aux définitions précédentes de l'Eglise cette déclaration, que la création porte sur la *totalité de la substance produite*. Il y a également ajouté que Dieu a fait le monde *pour sa gloire par une volonté libre de toute nécessité*. Il a ainsi précisé la notion de la création, en même temps qu'il condamnait les erreurs de certains panthéistes, ainsi que celles d'Hermès et de Gunther.

§ III. — *La Providence*

Le troisième paragraphe du chapitre I, relatif à la Providence, a été ajouté par les Pères du Concile au projet qui leur avait été soumis. Il affirme l'action providentielle de Dieu, *providentia sua*, ses effets, *tuetur atque gubernat*, son étendue, *universa quæ condidit*, la manière dont elle s'exerce, *fortiter et suaviter*, et la preuve que nous en avons dans la science divine. Tous ces points sont expliqués et développés par M. l'abbé Vacant.

Chapitre II. — De la révélation

« Le chapitre second, disait Mgr Gasser dans le rapport qu'il présenta au Concile au nom de la Députation de la foi, est intitulé *de la révélation* et se divise en quatre paragraphes. Le premier paragraphe traite du fait de la révélation surnaturelle et positive; le second paragraphe traite de la nécessité de cette révélation; le troisième paragraphe traite des sources de la révélation, et le quatrième de l'interprétation des saintes Ecri-

taires. » Quatre canons suivent ces paragraphes ; ils condamnent les traditionalistes et les rationalistes.

§ I. — *Connaissance naturelle de Dieu et fait de la révélation*

« Le premier paragraphe, poursuivait Mgr Gasser, traite du fait de la révélation positive, qui se superpose à la connaissance naturelle de Dieu. Quand je parle d'une superposition, je ne l'entends pas d'une relation d'origine, mais seulement d'une relation d'ordre ; car le chapitre ne contient rien sur la relation d'origine qui existe entre la connaissance naturelle de Dieu et la connaissance de Dieu par une révélation positive. Comme donc la révélation surnaturelle se superpose à la connaissance naturelle, il y a lieu de parler tout d'abord de la connaissance naturelle de Dieu et ensuite du fait de la révélation surnaturelle. »

De ces deux parties du paragraphe, la première, relative à la connaissance naturelle de Dieu, est dirigée contre le traditionalisme. C'est celle où le Concile a introduit des éléments nouveaux dans le dogme catholique, celle par conséquent à laquelle il convient de s'arrêter plus longuement.

Le Concile définit la possibilité, et non le fait de la connaissance de Dieu, à la lumière naturelle de la raison humaine ; il ne définit cette possibilité pour aucune personne prise individuellement, ni pour aucune catégorie de personnes, mais pour les hommes en général. Il condamne donc le principe du traditionalisme, sans entrer dans le détail des diverses conclusions qui ont été rattachées à ce principe.

L'abbé Vacant examine tous les éléments de cette définition, en recherchant ce qu'il faut entendre par la lumière naturelle de la raison humaine, comment Dieu est manifesté par les créatures, comment l'ontologisme a été désapprouvé sans être condamné par le concile du Vatican, pourquoi notre connaissance naturelle de Dieu est certaine, et ce que nous pouvons savoir de Dieu à la lumière de la raison. — Il est défini que nous pouvons nous former une conception vraie de Dieu et nous démontrer son existence. Tout ce qui est enseigné sur le Créateur par le chapitre premier de la constitution *Dei Filius*, est accessible à la raison et prouvé par la philosophie chrétienne, à l'aide des principes empruntés à l'ordre naturel.

Le concile du Vatican a démontré la puissance naturelle de la raison, par le verset 20 du chapitre I de l'Epître aux Romains : *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* Trois opinions partagent les exégètes catholiques sur le sens des termes *a creatura mundi*. La première, inconciliable avec le grec, y voit l'indication des créatures raisonnables, par qui Dieu est connu ; la seconde y voit l'indication des créatures au moyen desquelles nous connaissons Dieu ; la troisième y voit l'indication de la date depuis laquelle Dieu est connu naturellement. L'abbé Vacant se prononce en faveur de cette troisième opinion et traduit ainsi ces mots : *Depuis la création du monde*. A son avis, la ponctuation du texte officiel de la constitution *Dei Filius* suppose que cette troisième opinion a été adoptée par le Concile. Dans ce texte, les mots *per ea quæ facta sunt*, se trouvent en effet séparés de *intellecta* par une virgule ; or cette ponctuation est contraire à la seconde opinion. Suivant cette opinion, en effet, *a creatura* dépendrait de *conspiciuntur*, et marquerait comme l'observatoire où nous nous plaçons pour voir Dieu, tandis que *per ea quæ facta sunt* dépendrait d'*intellecta* et marquerait la nature de la preuve par laquelle l'intelligence se démontre les perfections de Dieu. En séparant *per ea quæ facta sunt* de *intellecta*, les rédacteurs de la Constitution ont écarté cette opinion. Ils se sont donc ralliés à la troisième, puisque la première ne tient pas compte du texte grec.

Après cela, le professeur de Nancy classe et analyse les diverses preuves naturelles de l'existence de Dieu, comme il avait analysé, au chapitre premier, les preuves surnaturelles de cette vérité. Il examine ensuite les principales objections qu'on fait aujourd'hui à cette démonstration. Il se demande enfin s'il existe des hommes qui ne puissent connaître Dieu. Il répond qu'on ne saurait avoir le plein usage de la raison et ignorer Dieu de bonne foi ; d'où il résulte qu'il ne saurait y avoir de *péché* purement *philosophique*, qui violerait une loi morale bien connue sans être en même temps une offense de Dieu.

Il termine cette question par une réfutation des objections du traditionalisme. Il examine si les lumières extraordinaires données par Dieu au premier homme, si notre besoin de l'enseignement et du langage sont des raisons de contester que les hommes connaissent Dieu à la lumière naturelle de leur intelligence. Il répond que la science infuse donnée à Adam des vérités de la religion naturelle, ressemblait, en elle-même, à celle que nous acquérons par nos recherches et nos raisonnements naturels. Il explique aussi que l'enseignement véritable ne se substitue pas aux umières de la raison, mais qu'il les suppose. Enfin il montre tout particulièrement la faiblesse de la théorie du P. Ventura, qui, s'appuyant sur saint Thomas d'Aquin, comparait la nécessité du langage à celle des *fantômes* dont notre intelligence abstrait ses concepts, et en concluait que c'est le langage révélé qui fournit à l'homme les matériaux de toutes ses connaissances suprasensibles.

Voici comment s'exprime à ce sujet l'abbé Vacant :

« Le rôle actif attribué par les traditionalistes à la parole dans la formation de nos conceptions, tient à la même confusion qui leur faisait expliquer tout à l'heure la production des idées par la révélation primitive et par l'enseignement. Ils supposent l'entendement humain dépourvu de

spontanéité. C'est ainsi que le P. Ventura nous le représente comme une machine, qui associerait ou dissocierait les éléments particuliers qui lui sont fournis du dehors, mais lui refuse le pouvoir de s'élever à aucune vue supérieure et de faire aucune découverte. Partant d'une pareille théorie, il divise naturellement nos conceptions en deux catégories : les conceptions relatives à l'ordre matériel, dont les éléments sont fournis par le monde sensible, et les conceptions d'objets spirituels, dont les éléments, n'étant pas sensibles, ne peuvent être fournis, selon lui, que par les mots.

« Le vice radical du système tient à ce que l'entendement a une bien autre puissance que celle à laquelle on voudrait le réduire. Sans doute il faut, suivant la doctrine de saint Thomas d'Aquin, que nos conceptions et nos raisonnements aient leur premier point de départ dans les éléments fournis par le monde sensible. Mais l'intelligence ne se contente pas d'analyser ces éléments matériels ; à la lumière des principes dont elle perçoit l'évidence, elle se démontre la nécessité des causes et des rapports de toutes choses. Elle se démontre en particulier qu'il faut au monde une cause première, c'est-à-dire qu'il faut que Dieu existe. Les paroles que l'homme entendra pourront le guider dans cette œuvre, elles appelleront son attention sur les principes à employer et sur les conclusions à en tirer ; mais ce sera l'entendement qui reconnaîtra la vérité de ces principes et la justesse de ces conclusions. Ce n'est donc pas des paroles entendues, c'est des propres lumières de notre raison, qu'à la vue du monde nous tirons nos preuves de l'existence de Dieu.

« La parole est assurément un instrument merveilleux ; elle vient en aide à l'homme dans presque toutes ses opérations intellectuelles ; on peut rapprocher son rôle de celui des *fantômes* exigés par la théorie scolastique, surtout si on considère non point les fantômes plus grossiers qui sont une simple reproduction des objets sensibles, mais les fantômes plus complexes, formés d'associations élaborées par l'imagination. Cependant la parole pensée n'est pas un simple fantôme ; elle offre ce caractère particulier, qu'elle est significative et qu'elle ne peut aider l'entendement qu'autant qu'il en comprend dans une certaine mesure la signification. Si cette signification n'est pas comprise, les mots sont des sons articulés qui ne disent rien à l'esprit. Aussi lorsque quelqu'un ignore une langue ou qu'un malade a perdu le sens des mots, ils entendent ces mots quand on les prononce, ils les voient quand on les écrit, mais ils n'y reconnaissent aucune signification.

« Les mots n'éveillent donc d'autres idées que celles que l'esprit se forme à lui-même, soit que l'idée ait existé dans l'esprit avant que le mot fût prononcé, soit que les explications qui accompagnent les mots amènent l'esprit à se former l'idée que les mots expriment. Ce ne sont donc pas les mots qui fournissent la matière des idées ; ils invitent simplement l'esprit à concevoir ou à se rappeler ce qu'ils signifient.

« Si donc, comme le suppose le Père Ventura, un homme était venu à un développement intellectuel suffisant pour posséder la science des choses qui tombent sous nos sens, et qu'il n'eut cependant jamais entendu prononcer le nom de Dieu, cet homme pourrait certainement s'élever de lui-même à la conception de la divinité. Il suffirait en effet qu'il se posât cette question si simple : Qui est-ce qui a fait le monde merveilleux que je vois ? Il se répondrait à lui-même, qu'un habile horloger a fait et disposé toutes les créatures dont il admire l'harmonie. Il donnerait dans sa pensée un titre ou un nom à cet horloger, et s'il ne lui donnait pas de titre, il le connaîtrait sans le nommer. »

Après avoir rappelé que Dieu peut être connu à la lumière naturelle de la raison humaine, le Concile enseigne que néanmoins il s'est manifesté au genre humain d'une manière surnaturelle par la révélation chrétienne.

Les assertions qui entrent dans cette déclaration du Concile se rapportent à six points qui sont rapidement étudiés : 1° la cause du fait de la révélation, 2° le mode de cette révélation, 3° son objet, 4° le sujet auquel elle s'adresse, 5° le fait de la révélation de l'Ancien Testament et 6° le fait de la révélation du Nouveau Testament.

§ II. — *Nécessité de la révélation*

La révélation n'est pas absolument nécessaire, mais elle est moralement indispensable pour la connaissance des vérités de la religion naturelle ; car c'est à cette révélation qu'on doit attribuer que tous les hommes puissent connaître ces vérités facilement, avec une ferme certitude, et sans mélange d'erreurs.

Une nécessité morale de cette sorte ne suffit-elle pas pour que la révélation soit due à la nature humaine, et par conséquent pour qu'elle ne soit pas surnaturelle, mais naturelle ? le Père Ventura, attaché comme on le sait au traditionalisme, le prétendait [1].

Le cardinal Zigliara [2] lui répondit que tous les hommes ont la puissance physique de connaître Dieu à l'aide de la raison, telle que nous la possédons dans notre état présent, que Dieu pouvait, par conséquent, nous laisser dans cet état, sans nous donner la révélation.

Mais l'abbé Vacant préfère la solution que le cardinal Franzelin [3] donne à cette question conformément à la doctrine de Suarez et de Ripalda. En voici le fond. Les secours moralement nécessaires au genre humain pour connaître Dieu facilement et sans mélange d'erreur, devaient lui

[1] *La tradition*, ch. VI, § 44.
[2] *Essai sur les principes du traditionalisme*, n° 97, au tome I des *Œuvres philosophiques*, traduites par l'abbé Murgue.
[3] *De divina traditione*, p. III, cap. III, § 4.

être accordés par la Providence divine, étant posée la création. Par conséquent ces secours auraient été naturels, si Dieu nous avait laissés dans l'état de nature. Mais du moment que Dieu nous a appelés à une fin surnaturelle et accordé pour l'atteindre le secours surnaturel de la révélation, ce secours surnaturel plus abondant remplace les secours naturels qui nous étaient moralement nécessaires et qui nous auraient été donnés par Dieu dans l'état de nature pure. Il n'était donc pas moralement nécessaire, pour cette connaissance d'ordre naturel, que Dieu nous donnât une révélation surnaturelle; à plus forte raison n'était-il point nécessaire qu'il nous révélât tous les dogmes du christianisme. Mais il était moralement nécessaire que Dieu nous aidât par un secours. En fait, ce secours a consisté dans la révélation chrétienne.

La révélation chrétienne nous est donc moralement indispensable, même pour la connaissance parfaite des vérités naturelles sur Dieu. Néanmoins elle reste une lumière surnaturelle, à laquelle nous n'avions pas droit.

Quant à la connaissance des mystères de la religion surnaturelle, elle nous serait absolument impossible sans la révélation : aussi notre vocation à la fin surnaturelle rendait-elle cette révélation absolument nécessaire pour nous.

Loin d'admettre la nécessité de la révélation, le rationalisme en conteste la possibilité et la convenance. La Constitution *Dei Filius* a condamné cette erreur, au second canon de ce chapitre. Elle condamne également, au troisième canon, l'évolutionisme, suivant lequel l'homme peut et doit arriver progressivement à la possession de toute vérité et de tout bien, et ne saurait être élevé divinement à une connaissance et à une perfection qui surpassent celles qui lui sont naturelles. Ce canon amène l'abbé Vacant à étudier les diverses formes de l'évolutionisme appliqué au développement moral de l'humanité et à l'histoire des religions, comme il avait étudié précédemment les formes de cette erreur qui regardent l'origine de l'homme.

§ III. — *Les sources de la révélation : Les Ecritures et les traditions*

En raison de son ampleur, la matière de ce paragraphe a été partagée par le professeur de Nancy en quatre sections. La première section est consacrée aux traditions divines ; la seconde à une comparaison entre les enseignements de ce paragraphe et ceux du Concile de Florence, du Concile de Trente et de l'Encyclique *Providentissimus* de Léon XIII sur la sainte Ecriture ; un troisième au canon des Ecritures ; un quatrième à la nature de l'inspiration.

Section I. — Les traditions divines

Le Concile du Vatican reproduit textuellement les paroles du Concile de Trente sur les traditions divines. Pour bien comprendre ces enseignements, notre auteur s'est donc reporté aux actes du Concile de Trente rédigés par Ange Massarello et publiés en 1874 par le P. Theiner. Il fait l'histoire de leur élaboration et des discussions parfois très vives qui s'y mêlèrent, puis il fait connaître la nature, les sources et le canal de la tradition. On lira avec intérêt ses observations sur les diverses acceptions où a été pris le terme *sine scripto traditionibus*, employé par nos conciles. Au temps de la discipline du secret, on l'entendait des doctrines qui se transmettaient de vive voix et ne devaient pas s'écrire. Cette signification du mot *tradition* tomba en désuétude avec la discipline du secret. Néanmoins, dans le style théologique, la tradition continua à être opposée à l'écriture. Seulement en formulant cette opposition, on n'entendit plus par écriture que les Ecritures inspirées. En ce sens, la tradition se compose des doctrines qui ne sont point consignées dans les Ecritures inspirées, bien qu'elles soient ou puissent êtres écrites dans d'autres livres. C'est la signification que le Concile de Trente et le Concile du Vatican donnent au mot tradition. Ils opposent en effet les traditions aux livres écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, *in libris scriptis et sine scripto traditionibus*. Depuis le seizième siècle, le rôle de l'autorité infaillible de l'Eglise dans l'enseignement des vérités révélées a attiré de plus en plus l'attention des théologiens. Aussi le nom de tradition divine est-il aujourd'hui appliqué souvent à tous les enseignements de l'Eglise, qu'ils portent ou non sur des vérités consignées dans la sainte Ecriture.

Section II. — Les enseignements du Concile du Vatican sur l'autorité des Ecritures comparés à ceux des autres Conciles et de l'Encyclique *Providentissimus*.

Dans un travail sur les Constitutions d'un Concile, il convenait de montrer en quoi ces Constitutions ont fait progresser les formules du dogme. D'ailleurs le savant professeur de Nancy aime à suivre le développement de chaque point de doctrine à travers les siècles. Aussi aurions-nous pu signaler de ces sortes d'études dans tous les paragraphes précédents. En ce qui regarde l'Ecriture, cette histoire des éclaircissements de la révélation devait se prolonger jusqu'à l'Encyclique *Providentissimus* de Léon XIII sur les Etudes bibliques ; car cette Encyclique est le commentaire autorisé des enseignements conciliaires sur l'Ecriture sainte. Ces enseignements dans le paragraphe III du chapitre II de la Constitution *Dei Filius* se peuvent ramener à trois chefs : l'Ecriture comme source de la révélation, le canon ou le catalogue des Ecritures, et leur inspiration.

En déclarant que l'Ecriture sainte renferme les vérités révélées, le Concile du Vatican ne fait que reproduire celui de Trente. L'encyclique *Provi-*

dentissimus a complété cette déclaration par diverses observations utiles.

Le Concile de Trente avait indiqué en détail quel est le canon des Ecritures. Le Concile du Vatican se borne à renvoyer à son décret. L'encyclique *Providentissimus* ajoute que l'autorité de toutes les parties de l'Ecriture ne peut être établie complètement qu'à l'aide du magistère infaillible de l'Eglise.

La nature de l'inspiration n'a jamais été ignorée dans l'Eglise. Cependant, les anciens Conciles ne l'avaient guère affirmée autrement qu'en donnant la liste des livres inspirés et en déclarant contre diverses sectes gnostiques et manichéennes, que Dieu est l'auteur de l'Ancien Testament, aussi bien que du Nouveau. Le décret du Concile de Florence pour les Jacobites et le décret de Trente se bornent à reproduire cette double déclaration. Le Concile du Vatican y ajouta une notion très nette de l'inspiration, que l'Encyclique *Providentissimus* a encore développée et précisée davantage, en marquant plus expressément le rôle de Dieu et le rôle des écrivains sacrés dans la composition des Livres saints.

Section III. — Le canon des Ecritures (les livres saints, leurs parties, autorité de la Vulgate)

C'est surtout pour cette section et pour les autres relatives à l'Ecriture, que nous regrettons de ne pouvoir exposer plus complètement la pensée presque toujours très personnelle du savant professeur de Nancy; mais il faut bien nous borner dans notre analyse.

Il aborde d'abord la question du canon des Livres saints et de l'autorité des livres deutérocanoniques. Le Concile du Vatican nous renvoie au Concile de Trente pour la question des livres canoniques; le Concile de Trente a pris lui-même pour canevas le décret du Concile de Florence; mais il en a précisé certains détails; il a en outre imposé sous peine d'anathème de recevoir tous ces livres, avec toutes leurs parties, comme sacrés et canoniques. Le Concile de Florence donnait à entendre que l'Eglise ne faisait aucune différence entre les livres protocanoniques et les deutérocanoniques; le Concile de Trente prescrivit de les recevoir comme également inspirés. Cependant saint Jérôme, et après lui pendant tout le moyen âge divers auteurs avaient accordé moins d'autorité aux livres deutérocanoniques qu'aux autres écrits inspirés. M. Vacant montre que cela n'empêchait pas l'Eglise de traiter ces livres comme canoniques, et que, si plusieurs auteurs leur accordèrent jadis moins d'autorité, ce n'était point parce qu'ils leur attribuaient seulement une inspiration d'ordre inférieur, mais parce que la canonicité de ces livres avait été moins universellement reconnue et paraissait moins incontestable. En définissant l'égale autorité de tous les livres inscrits au canon, le décret de Trente a rejeté par le fait même l'ancienne opinion formulée par saint Jérôme; elle est donc aujourd'hui insoutenable.

Une des questions qui divise le plus les théologiens, est celle de savoir quelles sont les parties des Livres saints qu'on est tenu de regarder comme canoniques et inspirées. Le Concile du Vatican les a déterminées en ces termes : On doit recevoir pour sacrés et canoniques ces livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, en entier avec toutes leurs parties, comme ils sont énumérés dans le décret du même Concile (de Trente) et comme ils se trouvent dans l'ancienne Vulgate, *integri cum omnibus suis partibus, prout in ejusdem Concilii decreto recensentur et in veteri Vulgata latina editione habentur.* Le Concile de Trente auquel le Concile du Vatican s'en réfère disait : « Anathème à qui ne recevrait pas ces livres en entier avec toutes leurs parties comme on s'est accoutumé à les lire dans l'Eglise catholique et comme ils se trouvent dans l'ancienne édition Vulgate latine, *integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata latina editione habentur.* »

L'abbé Vacant interprète ces décrets d'une façon que nous n'avions encore rencontrée nulle part. Il y voit une simple affirmation de l'obligation de suivre en cette matière le magistère ordinaire de l'Eglise s'exprimant par la pratique régnante et par la croyance commune. Suivant lui, les parties de l'Ecriture doivent être regardées comme inspirées, dans la mesure où l'Eglise catholique s'est accoutumée à s'en servir et les a regardées comme canoniques, *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt*, et spécialement dans la mesure qu'ils se trouvent dans l'ancienne Vulgate latine, qui, en raison de son antiquité et de sa diffusion, est un des témoins les plus respectables de l'usage et de la croyance de l'Eglise catholique, *et in veteri Vulgata latina editione habentur.*

Il résulte des Actes du Concile de Trente, que ce Concile a employé le terme de *partes* pour désigner les passages deutérocanoniques de saint Marc (XVI, 9-20), de saint Luc (XXII, 43, 44) et de saint Jean (VII, 53-VIII, 13) et les passages semblables. L'abbé Vacant en conclut que le mot *partes* des décrets de Trente et du Vatican doivent s'entendre des parties qui, par leur étendue et leur contenu, ont la même importance que ces passages. A son avis, on est tenu d'admettre comme canoniques, celles de ces parties qui depuis longtemps sont reçues dans tous les textes et toutes les versions employés par l'Eglise catholique, et regardées comme certainement authentiques. On est tenu aussi de respecter comme plus probablement canoniques, les passages qui se trouvent dans la plupart des exemplaires et dont l'authenticité est presque universellement admise.

Les mêmes principes s'appliquent aux parties contenues dans la Vulgate. On est tenu de recevoir les parties qui s'y trouvent depuis ses ori-

gines, lesquelles, comme on sait, remontent à l'Italique pour certains livres et à saint Jérôme pour d'autres. On n'est pas tenu d'admettre les passages qui font défaut dans un assez grand nombre d'exemplaires anciens ou modernes. L'observation faite par saint Jérôme et reproduite dans nos éditions, que les parties deutérocanoniques des livres protocanoniques de l'Ancien Testament ne se lisaient pas dans l'hébreu, constitue une réserve qui diminue à certains égards l'obligation d'admettre ces passages.

L'abbé Vacant justifie cette interprétation par une étude des Actes du Concile de Trente. Il établit que les Pères de ce Concile avaient en vue les parties dont nous venons de parler et que c'est uniquement d'après la règle de la pratique et de la croyance de l'Eglise qu'ils ont voulu trancher la question. Il estime d'ailleurs que c'est la seule manière dont elle pouvait être tranchée par eux.

Le professeur de Nancy fait ensuite la part de ce qui lui paraît juste ou inexact dans les opinions qui diffèrent de la sienne. Il ramène ces opinions à cinq principales. D'anciens auteurs ont prétendu que les parties de l'Ecriture que le Concile de Trente impose d'admettre, ce sont toutes les phrases et toutes les assertions de la Vulgate. D'après Bellarmin, ce seraient les parties de la Bible insérées dans la liturgie. D'après Franzelin, ce seraient les parties directement dogmatiques ou morales. D'après Vercellone, ce seraient les parties deutérocanoniques rejetées par les protestants. D'après le chanoine Didiot, ce seraient les passages d'une certaine importance.

Après avoir apprécié ces divers sentiments, M. Vacant justifie le sien et va au devant des difficultés qu'il soulève. Ses raisons et ses explications sont claires et plausibles; elles convaincront sans doute plus d'un de ses lecteurs.

Voici comment il résume lui-même sa pensée, soit au sujet de la règle *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt*, soit au sujet de la règle tirée de l'autorité de la Vulgate.

1° Le Concile de Trente s'est prononcé sur la canonicité des divers livres de l'Ecriture, de l'ensemble de ces livres et de chacune de leurs parties un peu notables; mais il ne s'est pas occupé de la canonicité des textes de moindre importance que nous y lisons.

2° Il a proposé deux règles, suivant lesquelles on doit recevoir chaque partie un peu notable, insérée dans les livres saints. Chacune de ces règles suffit pour nous obliger; car le Concile les regardait comme étant toujours d'accord. Cependant, si l'on avait des raisons graves et positives de penser que ces deux règles sont en opposition l'une avec l'autre, relativement à la canonicité d'un passage particulier, on ne serait pas tenu de recevoir ce passage.

3° Ces deux règles sont fondées sur l'autorité de la pratique et de la croyance communes de l'Eglise.

4° La seconde règle est tirée de la présence des parties en question dans l'ensemble des exemplaires de l'ancienne Vulgate latine, à laquelle le long usage de l'Eglise assure cette autorité. Nous y reviendrons plus loin.

5° La première règle est tirée de la pratique et de la croyance communes, en vigueur dans l'Eglise catholique depuis un assez long temps. Elle est exprimée par cette formule : *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt*.

6° Exposant cette première règle, le Concile de Trente a défini la canonicité de tous les passages de l'Ecriture, qui ont l'importance des parties deutérocanoniques de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean, et qui depuis des siècles sont admis sans hésitation dans les exemplaires des livres sacrés employés par l'Eglise.

7° Pour les passages de la même importance, qui n'ont pas été admis par l'Eglise sans des hésitations, et au sujet desquels elle tolère des doutes, de la part des auteurs catholiques, c'est-à-dire pour les passages deutérocanoniques que nous avons énumérés, le Concile de Trente a posé aussi, dans cette première règle, un principe d'après lequel doit être résolue la question de leur canonicité : ce principe, c'est l'infaillibilité des pratiques et des croyances communes dans l'Eglise catholique. On est donc tenu d'accepter ces passages, dans la mesure et de la manière où on les a communément reçus dans l'Eglise catholique.

Il n'est pas de foi que ces passages appartiennent à la sainte Ecriture, puisque l'Eglise tolère qu'on en conteste la canonicité; mais il est théologiquement plus sûr de les regarder comme authentiques, puisque la pratique de l'Eglise leur est favorable. Il y aurait même à les rejeter une témérité plus ou moins grande, suivant l'importance de ces passages et la faiblesse des difficultés qu'a soulevées et que soulève leur authenticité.

L'abbé Vacant résume plus loin ce qu'il a dit de l'autorité de la Vulgate dans les assertions suivantes, qu'il ne présente pas comme certaines, mais qui expriment son opinion :

1° Par le décret *de editione et usu sacrorum librorum*, le Concile de Trente a accordé à la Vulgate un caractère officiel, pour l'enseignement public. Ce caractère suppose qu'elle est conforme au texte original, dans son ensemble.

2° Le décret de Clément VIII, du 9 novembre 1592, qui défend de publier désormais aucune édition de la Vulgate qui ne soit conforme à celle de ce pape, a investi pratiquement cette édition clémentine de la Vulgate de ce caractère officiel.

3° D'après le décret de Trente *de canonicis Scripturis*, rappelé par le Concile du Vatican, il est de foi que les textes qui se sont maintenus dans l'ancienne Vulgate latine depuis ses commencements, sont conformes aux originaux, soit pour leur ensemble, soit pour les passages qui ont l'importance des parties deutérocanoniques des Evangiles.

4° Les origines de cette ancienne Vulgate remontent à l'Italique antérieure à saint Jérôme, pour tous les livres du Nouveau Testament et pour une partie des livres de l'Ancien Testament. Elles remontent à la traduction de saint Jérôme, pour une autre partie des livres de l'Ancien Testament.

5° Il n'est pas de foi, mais il est théologiquement certain, ou à peu près, que le texte original inspiré contenait les passages des livres protocanoniques de l'Ancien Testament, dont la Vulgate signale elle-même l'absence des exemplaires hébreux et chaldéens connus de saint Jérôme.

6° La règle : *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt*, que nous avons étudiée précédemment, peut servir à établir la canonicité de quelques passages, dont la présence dans l'ancienne Vulgate n'est pas démontrée avec certitude.

7° En raison de son long usage dans l'Eglise latine et du caractère officiel dont elle est revêtue, on doit attribuer à la Vulgate une grande autorité, quand on détermine les parties canoniques des livres de l'Ecriture, d'après cette règle, fondée sur la pratique et la croyance de l'Eglise catholique.

Une déclaration faite en 1576 par la Congrégation du Concile de Trente au sujet de la Vulgate amène le professeur de Nancy à faire des recherches intéressantes sur l'authenticité et le sens de cette déclaration, aussi bien que sur les recueils et l'histoire des premiers décrets de la Congrégation du Concile.

Section IV. — L'inspiration

Le dogme de la nature de l'inspiration a été développé notablement par la Constitution *Dei Filius* et l'Encyclique *Providentissimus*. Après avoir réfuté les erreurs condamnées par le Concile du Vatican, l'abbé Vacant fait une analyse profonde et sagace de l'inspiration, d'après l'Encyclique de Léon XIII. L'inspiration est une impulsion par laquelle Dieu fait écrire ce qu'il veut. Cette impulsion a pour objectif la volonté de l'écrivain sacré ; mais elle est préparée par une action sur son intelligence, et suivie d'une influence sur la composition du livre. Dieu est donc l'auteur non seulement du contenu des livres sacrés, mais encore des livres eux-mêmes. Le professeur de Nancy examine jusqu'où s'étend l'action divine sur l'intelligence, la volonté et la rédaction des écrivains sacrés, et montre qu'elle s'étend à suggérer au moins tous les énoncés bibliques, mais qu'elle ne va pas, sinon exceptionnellement, jusqu'à déterminer les expressions qui doivent entrer dans les livres saints. L'action inspiratrice ayant pour effet de faire consigner dans ces livres ce que Dieu veut, est accompagnée d'une assistance qui empêche les écrivains inspirés d'altérer la pensée divine. Il en résulte que tous les énoncés scripturaires ont Dieu pour auteur, et qu'ayant été confiés par Dieu à l'Eglise, ils appartiennent à la révélation chrétienne.

Cette doctrine soulève des difficultés diverses. L'abbé Vacant les résout en faisant très large la part de travail des écrivains sacrés, sans rien retrancher à l'action de Dieu sous l'impulsion duquel ils écrivent. Pour élargir, si l'on peut ainsi parler, la part des écrivains sacrés, il montre que l'action inspiratrice de Dieu analysée précédemment ne s'est pas fait toujours sentir toute entière au même instant, mais qu'elle s'est parfois exercée de loin et progressivement.

Il a établi que tous les énoncés consignés par ordre de Dieu dans la sainte Ecriture étaient exactement connus des écrivains inspirés. Il a fait voir également comment Dieu avait pu les leur manifester, ou les leur suggérer, au moment où il leur inspirait de les écrire. Mais, poursuit-il, ce n'est pas seulement à ce moment que Dieu a ouvert leur esprit à ces énoncés. Il y a lieu de penser en effet que Dieu a suivi, vis à vis des hagiographes, les voies ordinaires de sa Providence, et qu'il les avait préparés de longue date à remplir la mission qu'il leur destinait.

Sans doute, l'Ecriture le prouve, plus d'une fois Dieu leur a donné la connaissance des vérités qu'il leur commandait d'écrire, en les leur révélant au moment même où il leur faisait ce commandement ; mais souvent aussi, à ce qu'il semble, Dieu avait tout disposé pour trouver cette connaissance dans leur esprit lorsqu'il les inspirerait.

Les prophètes avaient étudié la loi de Moïse et les autres révélations antérieures à leur époque. En outre, Dieu leur a assez souvent manifesté à l'avance ce qu'il se proposait de leur faire mettre plus tard dans nos livres inspirés.

Avant de rédiger les livres du Nouveau Testament, les apôtres en connaissaient le contenu, soit par la prédication de Jésus-Christ, soit par les lumières qu'ils reçurent du Saint-Esprit, qui était descendu sur eux le jour de la Pentecôte.

D'ordinaire, Dieu semble donc avoir préparé les auteurs sacrés à écrire les vérités surnaturelles, en les leur révélant ou leur en faisant connaître la révélation, avant de leur ordonner de les écrire. C'était, sans doute, afin de permettre à leur esprit de se les assimiler par la réflexion, et de pouvoir ensuite les mieux exprimer.

Rien n'empêche par conséquent d'admettre que d'ordinaire aussi sa providence les a préparés à écrire les énoncés d'ordre naturel, en particulier les faits historiques, en les amenant à en acquérir une connaissance naturelle par les moyens dont on disposait de leur temps ; car Dieu n'a point l'habitude de multiplier les miracles et les révélations inutilement.

Il est même permis de penser qu'il a, si l'on peut ainsi dire, donné progressivement le commandement d'écrire certains livres saints : qu'il a commandé d'abord à celui qu'il choisissait pour instrument d'écrire un livre, sans spécifier tous

les points qui y seraient traités, et qu'il l'a invité à en réunir et à en disposer de loin les éléments ; qu'ensuite il lui a commandé de prendre, parmi les éléments ainsi préparés, ceux que le Saint-Esprit voulait mettre en œuvre. C'est là une manière d'expliquer ce que le rédacteur du second livre des Machabées raconte de l'origine des matériaux de ce livre, qu'il avait pris dans l'ouvrage de Jason de Cyrène.

Cet auteur sacré a pu, en effet, réunir ces matériaux à trois moments : ou bien avant d'avoir reçu de Dieu le commandement général d'écrire ; ou bien après avoir reçu ce commandement général, mais avant d'avoir reçu le commandement particulier de faire entrer dans son livre tous les énoncés qu'il y a mis ; ou bien enfin après avoir reçu ce commandement particulier et afin de se mettre par ces recherches en état d'exprimer exactement les énoncés que Dieu lui avait inspiré d'écrire. Chacune de ces explications est d'autant moins improbable, que les écrivains profanes composent leurs ouvrages suivant trois méthodes semblables à celles que nous venons d'indiquer.

Quelle que soit d'ailleurs celle de ces manières dont Dieu aura agi, tous les énoncés des livres ainsi composés par son ordre n'en seront pas moins inspirés. Car Dieu a commandé d'écrire, en son nom, tout ce qui a été mis dans ces livres ; or cela constitue l'inspiration.

Dieu inspire donc à l'écrivain sacré les choses que celui-ci doit écrire ; mais c'est à l'écrivain sacré qu'il laisse presque tout le soin de les exprimer. Or, l'élaboration des formules par lesquelles nous exprimons nos pensées aux autres, passe ordinairement par une double étape. Nous nous exprimons d'abord ces pensées à nous-mêmes ; puis nous cherchons les formules les plus propres à les bien faire comprendre de ceux à qui nous nous adressons.

Lorsque Dieu a manifesté aux écrivains sacrés ce qu'il leur inspirait, il aurait pu créer de toutes pièces, en eux, les signes et le langage les plus propres à le leur exprimer. Il l'a fait certainement lorsque cela était nécessaire ; mais le plus souvent, soit qu'il ait agi directement sur leur intelligence en leur laissant tout le soin de trouver l'expression des vérités qu'il leur manifestait, soit qu'il ait agi aussi sur leur imagination, il s'est accommodé à leur manière de se représenter et de se dire les choses, même lorsqu'il leur a révélé des vérités qu'ils ignoraient. A plus forte raison a-t-il dû agir de cette manière lorsqu'il n'a fait que confirmer de son autorité divine ce que les écrivains sacrés savaient déjà. Nous en trouvons la preuve dans le style des Saintes Ecritures, et tout spécialement dans le grec du Nouveau Testament. Tous les écrivains bibliques ont gardé leur style personnel, alors même qu'ils s'adressaient aux mêmes lecteurs. Pour les évangélistes et les apôtres, qui avaient parlé le syro-chaldaïque jusqu'à leur dispersion, et qui ont rédigé le Nouveau Testament en grec, il est très facile de voir qu'ils se sont formulé sous les tournures syro-chaldaïques, auxquelles ils étaient habitués, les pensées qu'ils revêtaient de mots grecs. Leur grec a, en effet, une allure hébraïque d'autant plus marquée que ces auteurs avaient été élevés dans un milieu plus étranger aux conceptions helléniques. Preuve évidente que les pensées que Dieu leur inspirait d'écrire, se formulaient dans leur esprit de la manière dont ils avaient pris l'habitude de formuler leurs autres pensées.

Pour penser, nous nous formulons nos idées à nous-mêmes ; mais pour composer un livre, il faut en outre que nous formulions pour les autres les pensées que nous voulons écrire. Ce travail a été laissé presque tout entier par Dieu aux écrivains qu'il a chargés de rédiger les saintes Ecritures, et ils ont employé toutes les ressources de leur talent à en formuler le contenu divin d'une façon accommodée aux lecteurs qu'ils avaient en vue. Ils ont dû prendre, pour cela, le langage que les lecteurs comprendraient le mieux. Aussi, trouvons-nous dans les livres saints une foule de manières de dire familières aux temps et aux lieux où ils ont été composés.

C'est pour cela surtout que les Ecritures présentent nos dogmes sacrés sous des formules concrètes, qui n'ont pas la précision du langage théologique des Pères et des scolastiques. C'est pour cela qu'elles s'expriment sur les choses d'ordre naturel, par exemple sur le mouvement du soleil, d'une manière conforme à la croyance commune des anciens hébreux et des contemporains de Notre-Seigneur. « Les écrivains sacrés, lisons-nous dans l'encyclique *Providentissimus* de Léon XIII, décrivent parfois les phénomènes naturels et en parlent d'une façon métaphorique, ou comme on s'exprimait communément de leur temps, et comme maintenant encore, même parmi les hommes les plus savants, on s'entretient de beaucoup de choses dans les rapports quotidiens. Or, dans la conversation, on désigne les choses comme elles apparaissent aux sens ; de même les écrivains sacrés s'en sont rapportés aux apparences, c'est le Docteur angélique qui nous en avertit ; ou bien Dieu parlant aux hommes s'est mis à leur portée par un langage conforme à leurs habitudes. »

Ces observations fournissent à l'abbé Vacant des distinctions qui répondent aux difficultés soulevées par certains catholiques contemporains. Quelques-uns, comme Lenormand, Rohling, Newmann, le chanoine Bartolo et d'autres dont Mgr d'Hulst a été le porte-parole, ont prétendu qu'il pouvait se rencontrer des erreurs dans la Bible. Le professeur de Nancy discute tous leurs sophismes ; il conclut que, si certains textes bibliques pris hors du contexte sont susceptibles de sens inexacts, les énoncés bibliques exprimés par les auteurs inspirés sont toujours exacts et divins.

Le savant doyen de la Faculté de théologie de Lille, M. le chanoine Didiot, a pensé que d'après

l'encyclique *Providentissimus* une partie seulement des énoncés bibliques expriment des vérités révélées et appartiennent à la foi divine. M. Vacant combat cette manière de voir; il soutient que tous les énoncés bibliques entrent dans les données révélées dont le dépôt a été confié à l'Eglise.

« En résumé, conclut-il, l'inspiration, l'inerrance et la révélation s'étendent à toute la Bible; mais chacun de ces dons divins ne peut se trouver que dans les parties qui le comportent.

« L'inspiration est l'impulsion par laquelle Dieu fait écrire les écrivains sacrés; elle s'étend à tout, au fond et à la forme : au fond puisque c'est Dieu qui le fait consigner dans les livres sacrés; à la forme, puisque c'est par ordre de Dieu que l'écrivain sacré en revêt les pensées divines; mais l'influence de l'inspiration n'est point égale pour le fond et pour la forme : elle ne laisse aucune part à l'écrivain sacré dans la détermination du fond, et c'est pour cela que le fond tout entier est révélé; elle laisse au contraire une part très large à l'écrivain sacré dans la détermination du style : le secours donné par Dieu pour l'élaboration du style est d'ordinaire une assistance qui empêche simplement l'écrivain sacré de se tromper.

« L'inerrance s'étend soit au fond qui est tout entier déterminé par Dieu, soit au style dont l'écrivain sacré revêt ce fond avec l'assistance divine.

« La révélation se trouve dans le fond, c'est-à-dire dans les énoncés que les écrivains sacrés ont voulu exprimer. Il n'est aucun de ces énoncés qui ne leur ait été déterminé par Dieu. Ces énoncés appartiennent donc tous à la révélation chrétienne. »

§ IV. — *L'interprétation de la sainte Ecriture*

Encore un paragraphe où s'accuse l'originalité de l'auteur. Après avoir fait l'histoire du décret de Trente et de la déclaration du concile du Vatican sur l'interprétation de la sainte Ecriture, il étudie le sens de ces décrets. Il cherche en particulier le sens qu'on doit donner à cette formule, que sur les *choses de foi et de mœurs qui entrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne, in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*, il faut regarder comme véritable sens de l'Ecriture, celui qu'a tenu et que tient notre sainte mère l'Eglise. Se séparant des théologiens qui l'ont précédé, ou plutôt soulevant une question sur laquelle n'a pas été attirée leur attention, il estime que cette réserve *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium* ne s'applique pas directement aux énoncés bibliques, mais aux interprétations de l'Eglise. Il rejette donc la distinction admise par quelques théologiens entre des énoncés bibliques qui appartiendraient à la foi et qui seraient les seuls pour lesquels les décrets de Trente et du Vatican imposeraient les interprétations de l'Eglise, et d'autres énoncés bibliques qui n'appartiendraient pas à la foi et pour lesquels les décrets de Trente et du Vatican laisseraient la liberté de contester les interprétations de l'Eglise. Il établit que tous les énoncés bibliques sont révélés et interprétés infailliblement et obligatoirement par l'Eglise. A son avis, s'il est des interprétations de l'Eglise qui ne sont pas obligatoires, ni imposées par les décrets de Trente et du Vatican, c'est parce que ces interprétations ne regardent pas la foi ou les mœurs et n'entrent pas dans la doctrine chrétienne. Ces interprétations n'enseignent pas le sens révélé des énoncés bibliques; elles expliquent les données non révélées qui se manifestent dans certains textes bibliques. C'est donc aux interprétations de l'Eglise, et indirectement aux textes bibliques, mais ce n'est pas aux énoncés scripturaires que s'applique la condition *in rebus fidei et morum*. Il y a donc à distinguer entre les interprétations doctrinales et les interprétations non doctrinales de l'Ecriture; mais c'est à tort qu'on a prétendu que certains énoncés bibliques n'appartiennent pas à la doctrine révélée. Comme on le voit, cette théorie de l'abbé Vacant est la conséquence de celle de la révélation de tous les énoncés bibliques que nous lui avons entendu soutenir tout à l'heure contre M. le chanoine Didiot.

Il montre ensuite que ces interprétations doctrinales et obligatoires sont données à l'Ecriture, non seulement par les jugements solennels, mais encore par le magistère ordinaire de l'Eglise, et étudie les formes que revêtent ces interprétations.

Chapitre III. — De la foi

Ce chapitre contient six paragraphes. Ils sont consacrés 1° à la nature de la foi, 2° aux motifs de crédibilité, 3° au caractère surnaturel et à la liberté de la foi, 4° à la foi catholique et à la double forme que revêt le magistère de l'Eglise, 5° à la nécessité et à la discernibilité de la foi véritable, 6° à la persévérance des catholiques dans leur foi.

§ I. — *Nature de la foi*

Le Concile du Vatican donne de la foi une définition désormais classique. Les principaux éléments de cette définition ont été empruntés au Concile de Trente. Mais le Concile du Vatican a insisté sur le motif de la foi, qui est l'autorité de Dieu révélateur qui ne peut ni tromper ni être trompé. Il voulait ainsi combattre les rationalistes, qui n'admettent d'autres lumières que celles de la raison. Il a par le fait écarté aussi quelques théories théologiques, comme celles de Guillaume de Paris et d'Auriol; mais il n'a porté aucune atteinte aux opinions formulées par Suarez et le cardinal de Lugo.

§ II. — *Les motifs de crédibilité*

Lorsque les preuves du fait de la révélation sont considérées dans leur rapport avec l'acte de foi,

elles prennent le nom de *motifs de crédibilité*, parce qu'elles établissent que les vérités révélées sont dignes d'être crues et qu'elles s'imposent à notre foi. Ces motifs sont internes ou externes, suivant que le croyant les trouve au dedans de son âme ou qu'ils se présentent en dehors de lui.

Le Concile du Vatican a condamné les théories sentimentalistes et protestantes de Calvin et de Schleiermacher, d'après lesquelles la foi ne pourrait être rendue croyable par des signes externes. Il enseigne même que les meilleurs motifs de crédibilité sont deux motifs externes, les miracles et les prophéties. Cet enseignement amène l'abbé Vacant à étudier la nature, la possibilité, la vérité et la force probantes des miracles et des prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament. La constitution *Dei Filius* condamne le mythisme appliqué à la Bible. Le professeur de Nancy s'arrête donc à cette erreur. Il réfute les rationalistes qui avec Tiele voient des récits mythologiques dans l'Ancien Testament, et ceux qui avec Strauss considèrent les évangiles comme un recueil de mythes. Il combat aussi Lenormand et quelques auteurs catholiques, d'après lesquels les narrations de la Genèse ne seraient pas historiques, mais mythiques.

§ III. — *Caractère surnaturel et liberté de la foi*

Le Concile du Vatican a défini, contre Hermès, le caractère surnaturel et la liberté de tout acte de foi. Le professeur de Nancy fait très bien ressortir le lien logique des erreurs du théologien allemand et la portée de la définition du Vatican. Il étudie les systèmes émis par Suarez, de Lugo et divers thomistes, pour expliquer comment la foi est surnaturelle, malgré la rationalité objective de son motif, et pour concilier sa liberté avec sa certitude.

Il complète cette étude par des observations qui résolvent le problème, tel qu'il se pose aujourd'hui. « Tous les théologiens s'accordent à dire que l'adhésion donnée aux vérités révélées, à cause uniquement de la démonstration qui en serait faite ou même des motifs de crédibilité qui prouvent leur révélation, ne serait pas un acte de foi véritable. L'assentiment de la foi est, en effet, donné à cause de l'autorité de Dieu, et non à cause des lumières de la raison. Or on comprend que cette confiance avec laquelle on suit les enseignements divins peut être accordée ou refusée, et qu'elle diffère profondément, sous ce rapport, de l'adhésion qu'on donne aux conclusions d'une démonstration évidente. Aussi les opinions que nous venons de rappeler ont-elles été élaborées pour expliquer comment la foi est surnaturelle plus encore que pour montrer comment elle est libre.

« Ajoutons que, s'il paraît difficile de déterminer de quelle façon la liberté et la certitude se concilient dans l'acte de foi considéré en lui-même et pour ainsi dire *in abstracto*, il est d'ordinaire aisé de constater, surtout à notre époque d'incrédulité, d'où vient que les uns croient pendant que les autres doutent ou refusent de croire. Les hommes qui doutent et ne croient pas aux vérités révélées, sont ceux qui ne sont pas convaincus du fait de la révélation. Les hommes qui croient sont au contraire ceux qui sont convaincus de ce fait. On serait tenté de conclure de là que la liberté de l'acte de foi vient exclusivement de la liberté d'étudier et de considérer ou non les preuves de la révélation, et qu'elle ne vient point, comme l'enseigne le Concile du Vatican, d'une détermination qui reste maîtresse d'elle-même, malgré la science la plus complète de ces preuves. Mais on change d'avis, lorsqu'on remarque qu'avec une connaissance égale des motifs de crédibilité, les uns croient pendant que les autres doutent. On s'accorde à le reconnaître, la foi tient aux dispositions qu'on apporte dans la considération des preuves de la religion. Ce sont ces dispositions qui décident de la valeur que chacun accorde aux preuves qui lui sont proposées. Or que sont ces dispositions, sinon le résultat et le signe de libres déterminations de la volonté sollicitée par la grâce ? Ces déterminations libres, que les théories des théologiens n'envisagent qu'au moment de l'acte de foi, se produisent très souvent, chez les adultes, dans la conduite qui précède et prépare l'acte de foi ou l'acte d'incrédulité. Cette conduite peut avoir mis celui à qui la foi est proposée dans un état d'esprit tel, qu'il est facile de conjecturer à l'avance à quoi il va se décider. C'est en raison des dispositions à peu près permanentes dans lesquelles ils se sont mis, que la plupart des hommes, qui connaissent suffisamment les preuves de la religion, sont d'une manière à peu près constante croyants ou incrédules.

« Obéissant d'ailleurs à une tendance naturelle qui fait que nous cherchons toujours à justifier notre conduite à nos propres yeux, ceux qui ne croient pas s'habituent à considérer les objections faites contre la révélation ; car ils sentent qu'il serait déraisonnable de ne pas croire ce que Dieu a révélé. Ils se forment ainsi à eux-mêmes des préjugés, qui peuvent à la longue devenir si puissants qu'il faudrait un vrai miracle de la grâce pour les surmonter. Réciproquement, ceux qui croient s'habituent à considérer la faiblesse des objections faites contre la religion et la force des preuves du christianisme. C'est pourquoi la foi leur est facile. Néanmoins il leur est toujours possible de se livrer à des doutes, qui, de la vérité révélée, passeront aussitôt au fait de la révélation, en vertu de la tendance que nous signalions tout à l'heure.

« Voilà l'état habituel de la plupart des fidèles. C'est l'application de cette parole du Sauveur : *Omnis qui male agit, odit lucem, et non venit ad lucem, ut non arguantur opera ejus : qui autem facit veritatem venit ad lucem, ut manifestentur opera ejus quia in Deo sunt facta.*

« Cependant, il est des âmes qui n'arrivent point

à cette heureuse stabilité et dont la foi semble toujours en question, alors même qu'elles ne doutent jamais. Cette situation est parfois une épreuve que Dieu a voulu leur imposer ; d'autres fois elle résulte de leur indécision naturelle ou d'un défaut de courage dans le combat contre les tentations. C'est surtout dans les luttes de ces âmes que se révèlent les secrets de la liberté de la foi et qu'on peut étudier l'application des théories théologiques que nous avons résumées. »

§ IV. — *La foi catholique et la double forme que revêt le magistère de l'Eglise*

Après avoir exposé la nature de la foi divine, de la foi catholique et de la foi ecclésiastique, M. l'abbé Vacant traite à fond la matière importante et à bien des égards nouvelle du magistère ordinaire et universel de l'Eglise. Qu'est-ce que ce magistère ordinaire et universel de l'Eglise ? Quels sont les ministres qui lui servent d'organes et d'instruments ? Comment s'exprime-t-il ? A quels signes reconnaît-on les doctrines qu'il enseigne infailliblement ? Est-il capable de créer de nouvelles obligations en matière de doctrines ? Tels sont les problèmes résolus par le savant théologien. En 1886, la revue la *Controverse*, dirigée alors par M. l'abbé Jaugey, avait mis au concours cette question du *magistère ordinaire et universel de l'Eglise*. M. Vacant obtint le prix. Il publia ensuite son remarquable mémoire sous ce titre : *Le magistère ordinaire de l'Eglise et ses organes* (Delhomme et Briguet). Les vues qu'il a développées dans l'ouvrage que nous analysons reproduisent en partie ce mémoire qui est connu sans doute de beaucoup de nos lecteurs. C'est pourquoi nous ne nous y arrêtons point.

§ V. — *Nécessité et discernibilité de la foi véritable*

Le Concile du Vatican enseigne que la foi est de nécessité de moyen, et que pour ce motif Dieu a revêtu son Eglise de signes manifestes qui font reconnaître qu'elle est divine. Non content de rechercher quelle est la nécessité et l'obligation de la foi, quelles sont les vérités dont la foi est de nécessité de moyen pour le salut et d'où vient l'éclat apologétique de l'Eglise, l'abbé Vacant examine d'autres questions d'un grand intérêt.

Il s'occupe des adultes qui sont dans l'impossibilité de connaître la véritable religion et se demande s'ils peuvent avoir la foi nécessaire au salut. Les traditionalistes ont répondu que les vérités nécessaires au salut se gardent dans les fausses religions, aussi bien que dans la véritable. Ils en concluaient que toutes les religions sont bonnes, bien qu'à des degrés divers : c'est ainsi que le libéralisme est sorti du traditionalisme. L'abbé Vacant combat cette erreur. Il lui reproche de confondre la foi avec la raison, d'accorder l'infaillibilité aux fausses religions et de leur attribuer un caractère divin et obligatoire comme à l'Eglise. Il remarque ensuite qu'il peut exister des hommes de bonne foi parmi les infidèles et parmi les hérétiques. Ces hommes sont par hypothèse dans l'ignorance invincible de la véritable religion. Ils ne sont donc pas coupables de leur infidélité ou de leur hérésie. Néanmoins ils ne sauraient être sauvés sans la foi, et ils ne sauraient avoir la foi requise, si les vérités qui sont de nécessité de moyen ne leur sont manifestées, si même elles ne leur sont données comme révélées de Dieu. Comment pourra être faite cette manifestation ? Dieu pourra guider un missionnaire jusqu'à eux. Il pourra opérer des miracles en leur faveur et leur révéler personnellement les vérités nécessaires. A défaut d'autres moyens, il emploiera les voies extraordinaires vis-à-vis de tous ceux qui auront répondu à ses premières grâces. Mais pour les amener à la foi nécessaire, ne pourrait-il se servir des restes de vérités qui se sont maintenus dans les fausses religions ? L'abbé Vacant croit que ce moyen peut être employé par la grâce de Dieu. Toutes les religions sont des corruptions de la religion primitive. Elles se donnent comme des religions positives, venues du ciel. Elles contiennent le *minimum* de vérité révélée que M. Vacant regarde comme absolument nécessaire : la croyance au Dieu rémunérateur. D'autre part, au sentiment du cardinal de Lugo et de nombreux théologiens, si la certitude de la foi doit exclure tout doute, elle peut néanmoins s'appuyer sur des motifs de crédibilité qui ne sont point dignes en eux mêmes d'une entière confiance. Cela posé, il ne semble pas impossible que Dieu se serve des restes de vérités révélées, gardés dans les fausses religions, pour amener ses élus à la foi nécessaire. Non pas que ces vérités soient présentées dans leur pureté par les fausses religions. Non ; elles y sont au contraire entourées de ténèbres. Mais elles peuvent néanmoins être dégagées de ces ténèbres par un esprit bien dirigé, comme celui des apologistes catholiques qui établissent l'existence de Dieu et de la vie future par le consentement unanime des peuples. Or l'action de la grâce peut diriger l'attention des infidèles privilégiés de Dieu sur ces vérités et les amener ainsi à l'acte de foi. La grâce divine mettrait ainsi la clef de voûte à cet édifice, dont tous les matériaux sont par eux-mêmes désagrégés et incapables de tenir debout. Sans la grâce, les restes de vérités révélées, corrompues par les fausses religions, seraient impuissants à fournir l'objet de la foi ; sans la grâce, les preuves fragiles de leur révélation ne donneraient point la conviction nécessaire ; sans la grâce, la volonté privée d'un guide sûr et d'un soutien solide ne surmonterait pas les obstacles qui s'opposent à l'acte de foi ; mais avec la grâce, tous ces éléments se rapprocheraient et se soutiendraient. C'est ainsi que la providence divine disposerait de moyens merveilleux pour sauver des âmes qui semblent entièrement inaccessibles aux vérités de la foi et à toute influence surnaturelle.

Dans une autre étude également personnelle, l'abbé Vacant examine quelles sont parmi les méthodes d'apologétique adoptées aujourd'hui, celles auxquelles le Concile du Vatican est le plus favorable.

§ VI — *La persévérance des catholiques dans leur foi*

Le canon 6 du chapitre III anathématise « celui qui dirait que les fidèles sont dans la même condition que ceux qui ne sont pas encore parvenus à la foi seule véritable, de telle sorte que les catholiques peuvent avoir une juste cause de suspendre leur assentiment, pour mettre en doute la foi qu'ils ont déjà reçue par les enseignements de l'Eglise, jusqu'à ce qu'ils aient terminé la démonstration scientifique de la crédibilité et de la vérité de leur foi. » On a dit souvent que ce passage définissait que les catholiques ne sauraient jamais mettre leur foi en doute sans pécher formellement. Ce n'est pourtant pas l'interprétation donnée à ce canon par la plupart des théologiens. Ils estiment que le concile a défini non pas qu'il y a toujours péché formel, mais seulement qu'il y a péché au moins matériel à douter de la foi. M. Vacant adopte cette interprétation ; car c'est celle qui a été donnée à ce passage par les rapporteurs de la Députation de la foi, avant le vote du paragraphe. C'est aussi la seule qui se concilie avec le contexte.

Mais bien que la Constitution *Dei Filius* n'ait rien défini à cet égard, il y a lieu de se demander si l'on peut perdre la foi sans péché. On ne saurait assurément la perdre sans péché matériel. Mais ne peut-on la perdre sans péché formel? La question peut s'entendre en trois sens : 1° Peut-on rejeter certains dogmes de la foi catholique par ignorance et sans péché formel? On le peut certainement. — 2° Peut-on perdre la vertu de foi sans péché formel? Non ; car cette vertu ne disparaît de l'âme qu'autant qu'on a commis une faute formelle qui lui est contraire. — 3° Enfin peut-on, sans péché formel, tomber dans des préjugés inconciliables avec la foi? Il y a lieu de penser que cela est impossible, parce que la grâce de Dieu préservera les catholiques de pareils préjugés, tant qu'ils correspondront à cette grâce.

CHAPITRE IV. — LA FOI ET LA RAISON

Ce chapitre contient cinq paragraphes. Comme il faudrait des développements assez longs pour expliquer la pensée de l'auteur sur cette matière complexe, nous ne ferons guère qu'indiquer les principales questions qu'il aborde.

§ I. — *Les mystères de la foi*

Les mystères de la foi sont des vérités cachées en Dieu et inaccessibles aux créatures. Ils ne sauraient être connus que par révélation ; on ne peut en avoir une claire intelligence que dans la vision intuitive. Il existe des mystères de la foi. Ce sont les dogmes qui regardent l'ordre surnaturel. Plusieurs vérités nécessaires, comme le dogme de la Trinité, sont des mystères de la foi. Dans le domaine des choses contingentes, les mystères de la foi s'étendent aussi loin que le surnaturel. Il y a donc une différence profonde entre les mystères de l'ordre naturel, qui sont simplement au-dessus de l'intelligence de l'homme mais non au-dessus des connaissances de toute créature, et les mystères de la foi, que Dieu seul connaît par ses propres lumières.

Les thomistes nient que la foi puisse porter sur les vérités connues naturellement. D'autres théologiens affirment le contraire. M. Vacant pense que ces deux opinions sont moins éloignées l'une de l'autre qu'il ne semble à première vue. Il estime d'ailleurs que le concile du Vatican ne nous a apporté aucune donnée nouvelle sur l'objet de cette controverse.

§ II. — *Connaissance des mystères de la foi*

Une analyse extrêmement intéressante et appuyée de preuves tirées de l'histoire du dogme montre comment la raison éclairée par la foi peut acquérir une certaine intelligence des mystères 1° par leurs analogies avec les données de la raison, 2° par leurs rapports mutuels et 3° par leurs rapports avec la fin dernière. On établit que, néanmoins, la raison ne saurait, par ses propres lumières, comprendre ni démontrer les mystères, même après leur révélation. La cause en est dans l'impossibilité de ramener les mystères aux principes d'ordre naturel, qui sont seuls accessibles à la raison humaine.

§ III. — *Impossibilité d'une opposition de la science avec la foi*

Le cinquième concile de Latran avait défini contre Pomponace, et le concile du Vatican a défini de nouveau contre les rationalistes et les fidéistes, l'impossibilité d'un désaccord entre la foi et la raison.

Le prêtre Frohschammer avait soutenu que si les philosophes sont soumis à l'autorité de l'Eglise, il n'en est pas de même de la philosophie. La Constitution *Dei Filius* a donc proclamé aussi les droits de l'Eglise dans les questions scientifiques, et les devoirs à observer dans les matières qui sont à la fois du domaine de la science et du domaine de la religion. On comprend que l'exposé de ces vérités soulève plusieurs questions aussi importantes qu'actuelles.

§ IV. — *Services mutuels que se rendent la foi et la raison*

Dans le paragraphe précédent, le concile du Vatican combattait les prétentions exagérées de la science. Dans celui-ci, il fait plutôt ressortir une vérité non moins oubliée des rationalistes : l'estime que l'Eglise professe pour les sciences et

les arts même profanes, et les services qu'elle leur a rendus. L'abbé Vacant a développé les vues du concile dans cinq articles dont voici les titres : Services rendus à la foi par la raison. — Services rendus à la raison par la foi. — Comment l'Eglise a fait progresser les arts et les sciences. — Sentiments de l'Eglise sur l'utilité et la noblesse des arts et des sciences. — Sentiments de l'Eglise sur les droits des sciences profanes.

§ V. — *Immutabilité et progrès dans la doctrine chrétienne*

Gunther considérait la doctrine révélée comme une doctrine philosophique, que la raison a le devoir de parfaire et de compléter. Il prétendai que le sens des définitions de l'Eglise change d'un siècle à l'autre. Le concile du Vatican a condamné cette double erreur et proclamé l'immutabilité de la doctrine révélée confiée à l'Eglise. Le professeur de Nancy étudie ces enseignements. Il montre que l'Eglise ne retranche rien de ce dépôt sacré, qu'elle n'y ajoute non plus aucun emprunt fait aux révélations privées ou aux données de la philosophie.

Cependant il y a progrès dans l'intelligence de la doctrine chrétienne, soit pour les individus, soit pour l'Eglise toute entière. La Constitution *Dei Filius* le déclare aussi, en s'appropriant un texte célèbre de saint Vincent de Lérins.

L'abbé Vacant fait de ce texte un commentaire remarquable, bien digne de terminer ses beaux volumes. Il explique comment la connaissance du dogme progresse en étendue, en clarté et en certitude. Le principe de ce développement est dans le dogme même, dont la fécondité est inépuisable. Le progrès en étendue et en certitude s'est fait pour la connaissance explicite d'un grand nombre de vérités ; mais il n'a pu avoir lieu pour les doctrines qui sont de nécessité de moyen ou de précepte, comme le dogme de la Trinité. Ces dogmes ont toujours été connus explicitement et avec certitude. Seulement rien n'empêche d'admettre que la connaissance de ces dogmes a progressé en clarté. Telle est, suivant le professeur de Nancy, la solution du fameux problème de la foi de l'Eglise anténicéenne au dogme de la Trinité. A son avis, l'essentiel du dogme était cru expressément, mais formulé en des termes concrets, qui se précisèrent par la suite.

Les facteurs du progrès du dogme sont, d'une part, les études privées des théologiens, et, d'autre part, les interprétations authentiques de l'Eglise enseignante. Ce progrès s'accomplit ordinairement plus vite par les luttes contre les hérésies que par les controverses entre écoles, soit parce que les définitions infaillibles de l'Eglise interviennent dans les luttes contre l'hérésie, soit parce que la défense de la doctrine catholique est plus féconde par elle-même que les discussions en matière libre, soit parce qu'elle groupe tous les théologiens en des efforts communs.

Le progrès du dogme suit à travers les siècles une marche générale très logique, qui est ralentie ou accélérée, mais non renversée par les évènements. C'est pourquoi, après six siècles d'interruption ou de ralentissement, le dogme a repris sa marche au moyen âge au point où saint Augustin l'avait laissé avant l'invasion des barbares. Parmi les nations chrétiennes, les conditions extérieures de ce développement s'harmonisent d'ailleurs avec cette marche progressive.

Le concours de ces causes internes et des conditions extérieures du milieu a fait passer la science de la doctrine chrétienne par trois phases, dont les méthodes diffèrent d'une façon assez sensible. La première phase est celle de la théologie positive, qui a régné jusqu'à la chute de l'empire romain ; la seconde est celle de la théologie scolastique, qui a régné pendant tout le moyen âge. Les auteurs ne distinguent que ces deux phases. L'abbé Vacant pense que depuis le seizième siècle nous sommes entrés dans une troisième phase, qu'il qualifie du nom de critique théologique. Ce qui caractérise cette phase, c'est qu'on a discuté et établi l'autorité des sources de la théologie, soit des sources générales, l'Eglise, la révélation, l'Ecriture, par le développement des traités des Lieux théologiques, de l'Eglise, de la Révélation, de l'Ecriture, soit des sources spéciales par la démonstration de l'authenticité et de l'intégrité des documents scripturaires, patristiques, conciliaires, archéologiques et même théologiques.

Mais la théologie positive a survécu à l'âge des Pères, comme la théologie scolastique a survécu au moyen âge pour se perpétuer jusqu'au dix-neuvième siècle. C'est que la Providence garde au sein de l'Eglise toutes les puissances qui en sont sorties et qui peuvent servir encore à la défense ou au développement de son enseignement.

CONCLUSION DE LA CONSTITUTION « DEI FILIUS »

Les vieux catholiques et les protestants ont écrit que le vote de cette conclusion avait été obtenu du Concile par une manœuvre qui serait une véritable supercherie. Les actes du Concile mettent à néant cette légende fantaisiste. La vérité, c'est qu'une trentaine d'évêques, sur 595 votants, demandèrent au Concile la suppression du dernier paragraphe, au vote préliminaire qui eut lieu en congrégation. Ce paragraphe recommandait en effet de garder tous les décrets du Saint-Siège sur les matières qui touchaient de plus ou moins près à celles que le Concile avait définies. Il avait pour but de montrer que le Concile reconnaissait l'autorité de ces décrets, alors même qu'il n'avait pas cru devoir en ratifier expressément les enseignements. On comprend donc que plusieurs évêques peu favorables à ces enseignements ou à l'infaillibilité du pape, qu'on se préparait dès lors à définir prochainement, aient été opposés à cette conclusion. Cependant aucun d'eux ne la rejeta dans son vote définitif ; car la Constitution *Dei*

Filius réunit l'unanimité des suffrages à la troisième session du Concile, où elle fut promulguée.

D'ailleurs certains évêques et certains théologiens semblent s'être exagéré la portée de cette conclusion. Le Concile n'y renouvelait pas les décrets du Saint-Siège ; il n'a donc pas revêtu ces décrets de son autorité, pour les rendre conciliaires. Il a seulement affirmé qu'on est tenu de s'y soumettre. Il est vrai que cette affirmation était importante, puisqu'elle ne permettait pas de mettre en doute l'autorité de ces décrets du Souverain-Pontife et des congrégations romaines, alors même qu'ils ne condamnaient pas des hérésies, mais qu'ils se bornaient à désapprouver des erreurs. A certains égards, c'était réellement une préparation de la définition de la souveraine autorité doctrinale du successeur de saint Pierre.

Les principales erreurs réprouvées par le Saint-Siège qui n'avaient pas été condamnées par la Constitution *Dei Filius*, et qui touchent pourtant aux doctrines qu'elle a enseignées, sont le générationisme, les théories qui refusent à l'âme raisonnable d'être le principe de la vie corporelle et la forme substantielle du corps humain, l'ontologisme, les formes mitigées du traditionalisme, la théorie du péché philosophique, diverses assertions des semi-rationalistes allemands. C'est donc des décrets du Saint-Siège relatifs à ces erreurs, que la conclusion de la Constitution *Dei Filius* a rappelé l'autorité.

En terminant cette analyse, répétons qu'elle ne saurait remplacer les volumes mêmes de l'abbé Vacant, pour ceux qui, ayant le temps de travailler, veulent avoir une connaissance développée des questions souvent neuves, toujours importantes et actuelles, qui ont été étudiées par le savant théologien.

Q. — Une dame B... habite la ville de M... pendant l'hiver, et le village de J... pendant l'été.

Au sujet du jubilé de cette année, que Mgr l'évêque nous permettait de célébrer depuis le dimanche de la Passion jusqu'au Bon Pasteur, j'ai demandé et obtenu l'autorisation de le transporter à Noël.

Mais cette dame B... arrive dans ma paroisse le lendemain de la Passion, se disant qu'elle fera aussi bien son jubilé au village de J... que dans la ville de M..., où le jubilé s'est fait dans le temps prescrit par Monseigneur.

Il me semble qu'elle ne pouvait gagner les indulgences du jubilé au village de J... D'un autre côté, elle sera retournée à la ville de M... à Noël ; il faudra donc que malgré sa bonne volonté elle soit privée du jubilé. Qu'en pensez-vous, s'il vous plaît ? Devra-t-elle revenir dans ma paroisse à Noël ?

R. — Toute personne qui veut gagner le jubilé doit faire les œuvres pendant le temps prescrit par l'évêque. Comme la dame B. n'a pas profité du temps indiqué pour tout le diocèse, elle devra, si elle veut gagner l'indulgence, revenir dans votre paroisse quand vous y ferez votre jubilé.

Q. — Un curé peut-il accorder les cérémonies religieuses des obsèques sur le monument qui renferme les cendres d'une personne chrétienne, mais dont la dépouille mortelle a été livrée au four crématoire par un mari franc-maçon ? Que faudrait-il faire si elle avait demandé elle-même la crémation ?

Pourriez-vous me donner les déclarations du St-Office à ce sujet en date des 19 mai et 15 décembre 1886 ?

R. — Voici celle du 19 mai, que nous avons déjà publiée en 1886, p. 363 :

1° An licitum sit nomen dare societatibus quibus propositum est promovere usum comburendi hominum cadavera ?

2° An licitum sit mandare ut sua aliorumve cadavera comburantur ?

Resp. Ad I. *Negative*, et si agatur de societatibus massonicæ sectæ filiabus, incurri pœnas contra hanc latas.

Ad II. *Negative*.

Vous trouverez celle du 15 décembre reproduite à la page 46 (n° 3) de l'année 1893 de l'*Ami*, et elle s'applique tout spécialement à votre cas.

Enfin une dernière décision du Saint-Office sur la crémation, rendue le 27 juillet 1892, se trouve à la page 495 (n° 28) de 1895.

Q. — Peut-on donner la bénédiction nuptiale aux époux après la consommation du mariage ?

R. — Nous l'avons affirmé, mais sans citer une décision de la sacrée Congrégation de l'Inquisition du 31 août 1881, qui tranche définitivement la question comme nous l'avons résolue. L'un des professeurs du grand séminaire d'Oran, dont les statuts diocésains étaient incriminés, nous affirme que la correction y a été faite depuis quinze ans.

« Dans le numéro 19 (7 mai 1896), p. 377, de l'*Ami du Clergé*, dit-il, vous traitez de l'article 606 des statuts du diocèse d'Oran, relatif à la bénédiction nuptiale qu'on doit donner, dit le texte, « à condition que les époux n'aient pas dans l'intervalle habité la même maison. »

« Comme toujours, vous répondez à la question avec beaucoup d'érudition et en vous appuyant notamment sur Gasparri.

« Cependant, pour être complet sur ce point, permettez-moi de vous rappeler le décret de la sacrée Inquisition du 31 août 1881, publié dans les *Analecta Juris Pontificii*, tome XXI, p. 623. Ce décret est général et tranche la controverse si bien exposée dans le numéro 19. Comment Mgr Gasparri l'a-t-il ignoré ? Je m'en étonnerais si je ne savais par expérience combien de choses échappent à l'attention des plus vigilants.

« Quoiqu'il en soit, il ne faut pas s'étonner que les statuts d'Oran, antérieurs à ce décret, aient tracé la ligne de conduite pratique indiquée à l'article 606.

« Mais, pour l'édification de votre honorable correspondant, permettez-moi d'ajouter que depuis lors, c'est-à-dire depuis déjà près de 15 ans, je

recommande à nos jeunes prêtres de corriger cet article avec quelques autres, dans les statuts qui leur sont mis entre les mains. »

Merci à notre aimable correspondant. Rien ne nous plaît tant que la vérité.

Q. — 1° Un prêtre reçoit d'une personne plusieurs honoraires de messe, et s'aperçoit la semaine suivante qu'il a dit à l'intention de cette personne une messe de plus qu'il ne devait. Peut-il après coup changer son intention, c'est-à-dire porter cette messe au compte d'une autre personne pour laquelle il n'a pas eu l'intention de célébrer ?

2° La mort du corps est une des suites du péché. Peut-on conclure que sans le péché on ne serait pas mort ? Et alors comment aurait-on fini sur cette terre ?

R. — Ad I. — Evidemment non, à moins qu'il n'ait à l'avance formulé l'intention déterminée d'acquitter les messes demandées par l'autre personne aussitôt qu'il aurait achevé d'appliquer pour la première. Dans ce cas l'erreur au sujet de la dernière messe n'aurait pas révoqué l'intention précédemment formulée.

Ad II. C'est par un privilège surnaturel que l'homme était exempt de la mort. Le péché originel a entraîné la perte du privilège pour le genre humain tout entier. Les péchés individuels n'auraient-ils pas soumis les pécheurs au joug de la mort? c'est ce que nous ne savons pas. Ceux qui n'auraient pas eu à la subir auraient passé de ce monde à l'autre sans autre transition qu'un changement d'état et de demeure.

Q. — Le visa de l'évêché est-il nécessaire pour les pouvoirs reçus des Pères dominicains d'admettre les fidèles dans la confrérie du Rosaire ? ces pouvoirs ne mentionnent en rien le visa à demander à l'autorité épiscopale.

R. — Quand dans la feuille de pouvoirs que l'on a reçue il n'est pas fait mention du visa de l'Ordinaire, il n'y a aucune obligation de le demander. On peut faire usage de ses pouvoirs aussitôt qu'on les a, sans autre formalité.

Q. — Un confrère soutient qu'une jeune fille qui quitte sa famille pour aller en condition, conserve toujours le domicile de ses parents, même après vingt-cinq ans d'âge, pourvu qu'elle ait l'intention de revenir auprès d'eux, si par exemple elle tombait malade.

Il prétend que cela ressort de plusieurs de vos réponses passées. Est-ce vrai ?

R. — Pour perdre le domicile que l'on a chez ses parents alors qu'on est mineur, il faut, après la majorité, y renoncer d'une manière formelle, implicite ou explicite. Tant qu'on garde l'intention de retourner dans sa famille, on y conserve son domicile, quel que soit d'ailleurs l'âge que l'on ait. Une domestique qui a l'intention de retourner chez ses parents si elle tombe malade ou perd sa place, n'a certainement pas perdu son domicile même après l'âge de vingt-cinq ans.

Q. — Que penser d'une personne qui, de son vivant, fait dire pour elle des *trentains grégoriens* ?

R. — Les divers actes qui concernent les autels grégoriens et en particulier la décision de la S. Congrégation des Indulgences du 15 mars 1884, indiquent tous que le privilège est accordé en faveur des âmes du purgatoire. Ce n'est donc pas une indulgence applicable à volonté aux vivants ou aux morts ; les défunts seuls peuvent en profiter.

Par conséquent la personne qui fait dire de son vivant des trentains pour elle-même ne profitera pas du privilège grégorien, bien qu'elle soit assurée de retirer tous les fruits du sacrifice, parce que ceux-ci sont indépendants du privilège.

Q. — 1° Quelle est la conduite du confesseur lorsque une divorcée a l'audace de se présenter au tribunal de la pénitence ?

2° Le confesseur qui l'admettrait à la participation des sacrements n'encourt-il aucune censure ?

3° Où trouver un bon ouvrage concernant le divorce en matière de conscience ?

R. — Ad I. Nous avons répondu en 1895, à la page 143 pour l'article de la mort, et à la page 297 pour la réception ordinaire des sacrements.

Ad II. Le confesseur qui admet à la participation des sacrements une divorcée qui n'y a aucun droit parce qu'elle n'a pas réparé suffisamment le scandale causé par sa faute, commet un péché grave *ex parte materiæ*, mais il n'encourt aucune censure.

Ad III. Ce que nous disons de la conduite à tenir à l'égard des divorcés dans les deux passages cités plus haut dispense de tout autre volume.

Q. — J'ai reçu, il y a quelques semaines, l'abjuration d'un protestant qui ne savait pas lire. Or, au lieu de lui faire répéter après moi chaque mot de la formule d'abjuration et de la profession de foi, je me suis borné à lire cette formule pendant qu'il tenait sa main sur le livre des Evangiles, et à lui faire dire à la fin de cette lecture les paroles suivantes : « Je crois et professe tout ce qui est contenu dans cette formule qui vient d'être lue en mon nom. »

Que pensez-vous de la validité ou de la licéité de cette manière de procéder ?

Je dois dire que la personne en question n'avait pas de défaut de langue, mais que, comme la plupart des gens ignorants, elle était un peu lente à répéter les mots après moi. D'autre part, je considérais qu'elle suivrait bien mieux le sens de la formule si j'agissais comme j'ai fait.

R. — La formule de réception donnée par la S. Congrégation de la Propagande prévoit le cas où l'hérétique ne sait pas lire : le prêtre prononce lentement les paroles et le pénitent les redit après lui : *Si nesciat legere, sacerdos prælegit eidem tarde professionem, ut conversus eamdem intelligere et cum sacerdote distinctis verbis pronuntiare possit.*

C'est donc une obligation de faire répéter les paroles de la formule, mais elle n'est certainement pas sous peine d'invalidité.

Q. — Un prêtre admettant dans une cérémonie publique des personnes dans la confrérie du scapulaire du Mont-Carmel, oublie de mettre l'étole, et fait la cérémonie simplement en surplis.

La réception est-elle valide ?

R. — Pour la réception proprement dite dans la confrérie du scapulaire, l'étole n'est pas requise. — Comme la réception est ordinairement accompagnée de la bénédiction du scapulaire, on peut se demander si la bénédiction d'un scapulaire sans étole est invalide. Or, les liturgistes enseignent communément que l'étole est de précepte pour une bénédiction, mais que son absence ne rend pas cette bénédiction invalide.

Q. — Vous nous avez recommandé, naguère, au *Petit Courrier*, les articles que le P. Coconnier a donnés dans la *Revue Thomiste* sur l'hypnotisme. Pourriez-vous me dire ce qu'il pense de la légitimité de l'hypnose ?

R. — Le P. Coconnier fait, depuis deux ans, le *Procès de l'Hyptonisme*, exposant le pour et le contre, discutant les raisons et des adversaires et des défenseurs. C'est le travail le plus complet que théologien ait donné sur ce point. Il sera, sous peu, repris ici. Pour aujourd'hui, nous allons simplement vous résumer l'article paru dans le numéro de mars de la *Revue Thomiste :* c'est là que le P. Coconnier discute la légitimité de l'hypnose, en soi. Vous verrez quelle rigueur de déduction, quelle largeur d'idées, quelle plénitude de doctrine il apporte à la solution du problème. Vous constaterez aussi, une fois de plus, la fécondité des principes scolastiques, et quelles ressources merveilleuses offre la philosophie de saint Thomas pour l'étude des questions les plus difficiles que soulève la science contemporaine.

I. Réduit à sa formule la plus simple, l'hypnotisme représente, *de la part du sujet*, un état psycho-physiologique où celui-ci est apte à objectiver plus ou moins parfaitement les images qu'on lui suggère, et, au cas où ces images comportent une émotion ou une action, à ressentir cette émotion, à exécuter cette action plus ou moins parfaitement; — *de la part de l'opérateur*, il suppose la parole articulée, et un langage verbal qui exprime et transmette les images.

L'hypnotisé est un rêveur. La différence entre l'hypnotisé et le dormeur ordinaire, c'est que *chez le dormeur* le rêve est spontané et provient d'une auto-suggestion, tandis que *chez l'hypnotisé* le rêve a pour cause une suggestion venue du dehors, est par conséquent un rêve artificiellement produit. Etre en état de suggestibilité, c'est être en état de rêver, rien de plus. Cet état suppose que l'imagination et l'émotivité sont en éveil, mais nullement qu'elles soient surexcitées jusqu'au désordre. *En soi*, l'hypnose, pas plus que le rêve, n'a une moralité définie.

L'hypnose ou suggestibilité, en soi, n'est pas un état *contre nature*. Elle n'est pas, sans doute, l'état *ordinaire*, naturel ; mais elle n'est pas davantage un état morbide. Voyez l'orateur, le poëte, l'artiste, dans l'état d'exaltation oratoire ou artistique : ce n'est point là un état ordinaire, c'est pourtant un état naturel. De même dans l'hypnose on peut surexciter l'imagination et la sensibilité sans franchir pour cela les limites permises.

Sans doute, l'hypnose peut être poussée jusqu'à un degré où l'équilibre des fonctions soit entièrement rompu, — tout comme, en dehors de l'hypnose, l'exaltation peut arriver à la folie. Mais, *par elle-même*, l'hypnose n'impose nullement cet excès, pas plus que l'acte de boire ne comporte nécessairement qu'on boive jusqu'à s'enivrer.

II. Mais voici la grande objection. A quelle condition l'hypnotisé est-il apte à objectiver et à réaliser les suggestions qu'on lui donne ? C'est *à condition que la raison n'exerce plus son contrôle habituel*. Donc l'hypnose suppose, comme condition obligée, la *perte de la raison*. Or, cela n'est-il pas contre nature ?

Voyons ce qu'est cette perte de la raison.

Saint Thomas, voulant justifier un cas où il y a perte de raison, fait cette distinction : « Il y a perte de la raison : — si l'on veut parler de l'usage de la raison *(quantum ad actum)*, je le concède; — si l'on veut parler de la puissance même de raisonner *(quantum ad habitum)*, je le nie. » (*Supplem.* q. XLIX, art. 1.)

De même pour l'hypnose : le sujet perd plus ou moins complètement l'usage de la raison, mais il ne perd pas la puissance de raisonner, *pas même la puissance prochaine :* car, rien de plus facile que de réveiller immédiatement l'hypnotisé. Et, sous ce rapport, l'hypnose a un grand avantage sur le chloroforme : on ne fait pas sortir quand on veut de son sommeil l'homme qui a subi l'action du chloroforme.

Voici donc à quels termes se trouve réduite cette question de la perte de la raison dans l'hypnose : *En soi, est-ce un mal* que l'homme ne jouisse plus, pendant quelques moments, un quart-d'heure, une demi-heure, plusieurs heures même, de l'usage de sa raison, sans que cependant il perde la puissance prochaine d'en user ?

Qu'est-ce que le mal? C'est l'absence d'un bien qui *devrait* être. Or, avoir toujours *en acte* l'usage de sa raison, exercer toujours *actuellement* sa raison, ce serait sans doute un grand bien, une grande perfection. Mais cette perfection est-elle due à l'homme ? Non : car, dit saint Thomas, « la raison elle-même prescrit que l'exercice de la raison soit suspendu quelquefois. » (Ia IIae, q. XXXIV, a. 2, ad 1). Il est même impossible à l'homme d'avoir perpétuellement en acte l'exercice de sa raison. Une telle perfection est le privilège des anges. « Tout vivant, dit saint Thomas, fait toujours actuellement acte de vie, suivant l'une ou l'autre de ses puissances : ainsi voyons-nous les animaux se nourrir, quand leur sensibilité sommeille. Les

anges donc, étant intellectuels purs, font toujours, sans s'interrompre jamais, acte d'intelligence. »

Mais l'homme n'est pas une intelligence pure, il a des puissances nutritives et des sens ; donc il peut cesser, et, en fait, il cesse de raisonner sans cesser de vivre.

Donc l'hypnose n'est pas, *en soi*, immorale par le seul fait qu'elle entraîne momentanément la suspension de notre activité rationnelle [1].

III. Autre objection : l'hypnose détruit la liberté.

Réponse : la racine de toute la liberté se trouvant dans la raison, une chose est par rapport à la liberté ce qu'elle est par rapport à la raison (saint Thomas, *de Veritate*, q. XXIV, a. 2). Donc, l'hypnose n'étant pas immorale en soi parce qu'elle suspend l'exercice de la raison, elle ne le sera pas davantage parce qu'elle suspend l'exercice de la liberté. La nature de l'homme n'exige pas plus l'exercice continuel de sa liberté que l'exercice continuel de sa raison.

Mais allons plus loin : on objecte que l'hypnotisé devient, entre les mains de son hyptoniseur, une proie brute, *preda brutta*, capable de commettre toutes les horreurs au gré de l'hyptoniseur, etc.

Réponse : 1° cet esclavage de l'hypnotisé n'est point essentiel à l'hypnose, puisqu'il n'arrive que dans des cas extrêmes et dans des sujets d'une suggestibilité exceptionnelle. Quand on juge l'hypnose, on doit la considérer *dans ce qu'elle a d'essentiel*, et non au maximum d'intensité où elle peut quelquefois être portée. Jugerez-vous du vin de champagne par les effets maximum qu'il peut produire ? Or, il arrive rarement qu'un sujet soit tout à fait sous la main de l'hypnotiseur. Tel qui entre facilement en état hypnotique, ne montre souvent qu'une aptitude ou docilité fort restreinte à objectiver et à réaliser les suggestions.

2° La différence est bien moins grande qu'on pourrait croire entre l'hypnotisé et le *dormeur ordinaire*, qui, lui aussi, plus ou moins, suivant son tempérament, mais toujours en quelque façon, est sous la dépendance *a)* de ses *dispositions organiques* : suivant la manière dont fonctionnent ses organes, suivant la position qu'il prend, il rêve ou ne rêve pas, il rêve d'or ou rêve chat, il parle, chante, rit, pleure, etc. ; — *b)* sous la dépendance des *agents extérieurs* : atmosphère, chaleur, froid, bruit, secousses, parfums, etc. ; — *c)* sous la dépendance des *personnes qui l'entourent* : voyez une mère qui trouve son enfant endormi : elle lui parle, il répond ; elle lui donne à boire, il boit ; à son réveil, tout est oublié : en réalité, la mère l'a hypnotisé. Et maintes fois vous avez vu le sommeil des adultes donner lieu à des expériences semblables. On peut exploiter le sommeil naturel comme on exploite le sommeil hypnotique.

Tel est donc l'homme, telle est son humble condition, qu'il est condamné non seulement à perdre momentanément l'usage de sa raison et de sa liberté, mais que durant cet état où ses plus nobles facultés cessent d'agir il reste, quant à l'exercice de ses puissances inférieures et de toute son activité sensible, soumis à l'influence des êtres et des personnes qui l'entourent. — Donc l'hypnose, par cela seul qu'elle nous constitue *momentanément* dans une telle dépendance, qu'elle nous expose *momentanément* à subir une influence pareille, n'est pas une violation d'un droit de notre nature. Donc elle n'est pas, de ce chef, en soi, condamnable.

On objecte souvent les dangers de l'hypnose. — Oui, l'hypnose est dangereuse, maniée par des maladroits ou des coquins ; — mais, autant qu'on en peut juger par les résultats acquis, elle n'offre aucun danger, employée par des hommes expérimentés et consciencieux. — Il faut donc dire de l'hypnose, sous ce rapport, ce qu'on dit de l'électricité, de la dynamite, de la mélinite : l'usage de toutes ces forces est interdit à quiconque n'a pas appris la manière de les employer utilement ; il n'est pas interdit ou illicite en soi.

IV. *Conclusion.* — Suspendre ou permettre que l'on suspende *momentanément* l'usage de sa raison ainsi que de sa liberté, et soumettre pendant quelques moments la direction de son activité psychique à un autre homme, cela n'est pas, en soi, un mal, parce que *ce n'est pas chose due* à la nature humaine que *toujours et partout* la raison et la liberté soient en exercice, et que *jamais* l'homme n'agisse pendant qu'il est privé de sa raison et de sa liberté sous l'inspiration et la direction librement consentie auparavant de son semblable, parce que d'autre part les dangers d'un tel état peuvent être conjurés.

Or, de l'aveu des adversaires, l'hypnose ne saurait être un mal, en soi, que de l'un ou l'autre de ces chefs, par l'un ou l'autre de ces motifs.

Donc, en soi, l'hypnose n'est pas un mal.

Elle le deviendrait si l'homme était hypnotisé malgré lui, parce que c'est un droit à l'homme qu'on ne dispose pas de lui contre sa volonté.

Pour le même motif elle deviendrait un mal, si l'on suggérait à l'homme endormi des représentations, des émotions ou des actes qu'il désapprouverait étant éveillé.

Elle deviendrait encore un mal, si dans le but poursuivi ou par n'importe quelle circonstance, un précepte quelconque de la loi naturelle, divine ou ecclésiastique devait être violé.

Elle deviendrait un mal, si un homme se livrait et s'abandonnait sans but défini, sans condition et sans restriction, à un opérateur, parce que l'homme n'a pas sur lui-même un droit aussi absolu.

[1] Voir encore ce que dit saint Thomas de la jouissance (Ia IIae, q. XXXIV, a. 2, ad 1) : « La jouissance, quand elle en vient jusqu'à arrêter l'usage de la raison, n'est pas, par cela seul, moralement mauvaise, — pas plus que le sommeil, parce qu'il enchaîne la raison, n'est moralement mauvais, si on se le procure raisonnablement. » Appliquez à l'hypnose ce que saint Thomas dit de la jouissance.

Il faut donc dire de l'hypnose ce que dit saint Thomas des actes indifférents. Elle n'a point par elle-même de moralité définie et complète. Elle devient bonne ou mauvaise moralement, suivant le but auquel on l'ordonne et les circonstances, suivant qu'on l'emploie ou non *quando oportet et ubi oportet et sicut oportet, etc.*

Q. — Vos réponses aux *Quæsita* sur le Rosaire de votre numéro du 18 juin sont bonnes et justes, mais bien incomplètes. Comme vous le dites très bien, c'est tout un traité sur les confréries qu'il vous faudrait faire pour répondre à toutes les questions soulevées par cette consultation. Je ne doute pas que le *Traité des confréries* auquel vous renvoyez ne contienne toutes les solutions désirées ; vous auriez pu rappeler aussi le *Manuel du P. Rousset* que vous avez récemment annoncé. Mais tous vos lecteurs ne liront pas ces ouvrages, et de toutes ces questions posées et non pleinement résolues il leur restera dans l'esprit des doutes fâcheux et une confusion regrettable.

Permettez-moi, M. le Directeur, quelques explications. Il ne sera question que de la confrérie du Rosaire, puisqu'elle est seule en cause.

On trouve dans les lignes de votre correspondant une confusion entre les confréries et les congrégations qui ne s'explique guère. Pour lui, la confrérie du Rosaire et la congrégation de l'Immaculée-Conception sont d'égale valeur, et leur efficacité respective pour le bien des âmes semble leur venir tout entière d'un règlement bien fait et adapté aux différents membres de ces associations. Cette manière de voir, j'en suis sûr, a surpris et étonné plus d'un de vos lecteurs. Dieu me garde de rien dire de désobligeant pour ce confrère que je n'ai pas l'honneur de connaître, et même je ne puis que lui être reconnaissant de m'avoir fourni l'occasion de m'expliquer sur une disposition d'esprit et un état de choses qui ne se rencontrent, hélas ! que trop souvent et que l'on ne saurait trop regretter.

Confrérie et congrégation, pour un grand nombre en effet c'est tout un ; il n'y a guère entre elles qu'une différence de nom.

R. — Nous avons étudié, depuis que l'*Ami du Clergé* existe, la plupart des questions qui sont résolues dans le *Traité des confréries*, quoique avec moins de développement. Aucun de nos nouveaux abonnés ne peut exiger que nous reprenions à fond toutes ces questions, dont quelques-unes ont reparu jusqu'à dix fois, tandis qu'il peut facilement en avoir la solution, soit en achetant, comme beaucoup le font, la collection complète de l'*Ami du Clergé*, soit en faisant la petite dépense de se procurer, même sur la caisse de ses confréries, le volume où nous avons condensé avec méthode tout l'enseignement canonique sur les confréries. C'est un travail absolument nouveau, qui n'a jamais été fait en français. Le seul traité écrit sur ce sujet, il y a deux siècles, en latin, par Bassi, est absolument introuvable et tout à fait incomplet. Nous croyons donc avoir rendu un véritable service à nos confrères, et nous espérons qu'ils liront attentivement notre volume ; nous leur affirmons qu'ils y trouveront la solution de tous leurs doutes.

Quant à la grande discussion — dont nous n'avons pas cru nécessaire de reproduire les dix pages compactes — que vous engagez pour montrer l'excellence de la confrérie du Rosaire sur les congrégations de l'Immaculée-Conception, elle ne rentre pas dans notre cadre. Pour nous ce sont deux confréries, parce que les congrégations de l'Immaculée-Conception peuvent aussi être érigées sous forme de confréries, et comme telles, elles jouissent d'une égale manière des privilèges généraux reconnus par le droit aux confréries. De plus, elles s'adressent toutes les deux à la sainte Vierge : autre motif d'égalité. Il est vrai que la confrérie du Rosaire a beaucoup plus d'indulgences que les congrégations de l'Immaculée-Conception. Par contre, celles-ci semblent mieux s'adapter aux caractères des jeunes gens.

Il y a une solution bien facile, qui mettra tout le monde d'accord : les deux confréries dont nous parlons ne s'excluant pas mutuellement, pourquoi n'exciterait-on pas les fidèles à se faire enrôler dans les deux ?

Q. — Dans une même commune, B..., se trouvent deux paroisses, B... et D...

D... est bien une succursale, le titulaire est desservant aux yeux de l'évêché et du gouvernement.

Seulement, *il n'y a jamais eu* et il n'y a pas encore de presbytère à D... ; le curé de D... est obligé de vivre à la cure de B..., où du reste il remplit aussi les fonctions de vicaire.

A D... il ne se fait ni mariage, ni enterrement, ni baptême, ni service : il n'y a qu'une messe le dimanche et deux fois la semaine. Il n'y a donc aucun casuel pour le curé de D...

Quand le titulaire actuel y fut nommé, le vicaire général lui écrivait : « Vous êtes nommé *vicaire de B...*, mais avec le *titre de curé de D...* »

Interrogé sur la question de savoir si ce desservant était tenu aux messes « pro populo », l'évêque a répondu affirmativement, disant que le curé de D... ayant le traitement d'un desservant ordinaire (900 fr.) doit en remplir les obligations.

Avant cette décision de l'évêché, le curé de D... disait les messes « pro populo », mais ne s'y croyait pas obligé.

Qu'en pensez-vous ? Qu'en est-il au point de vue du droit ?

R. — Si D... est une succursale aux yeux du gouvernement et de l'évêché, le titulaire est tenu à appliquer aux fidèles la messe « pro populo. » Comme vous êtes titulaire, vous êtes tenu à dire la messe « pro populo » pour les paroissiens. La question de presbytère et de résidence n'a rien à voir pour l'application de la messe « pro populo. »

Vous y seriez même tenu si vous étiez simplement chargé de desservir la succursale vacante. Par conséquent cela ne fait l'objet d'aucun doute.

Q. — Dans une paroisse il existe le triste usage de construire un bal public devant l'église dans différentes circonstances, pour la fête patronale par exemple. — Ne trouvant rien de mieux pour se reposer, les jeunes filles après une série de danses vont s'asseoir sur les chaises de l'église.

En supposant que ces personnes se tiennent bien et

ne causent aucun scandale par leur conversation pendant leur séjour dans le lieu saint, le curé aurait-il le droit de fermer l'église et de leur en interdire l'entrée, alors que d'après l'usage l'église n'est jamais fermée depuis l'*Angelus* du matin jusqu'à l'*Angelus* du soir?

Le curé de la paroisse, pendant le moment du bal, laisserait ouverte au public une porte donnant accès à l'église en traversant la sacristie, mais alors il faudra sonner au presbytère. Vous pensez dans ce cas quelle sera la figure des danseuses passant devant le curé de la paroisse pour demander après les fatigues du bal quelques instants de repos à l'église.

R. — En 1892, nº 3, p. 36, en examinant les droits du curé pour l'ouverture et la fermeture des portes, nous lui avons reconnu au point de vue canonique et civil la faculté de tenir fermées pendant une partie de la journée toutes les portes de l'église, s'il craint des profanations.

Nous userions volontiers de ce droit dans les circonstances exposées, sauf à mettre une affiche à la porte fermée pour indiquer qu'une autre porte est ouverte par le presbytère et la sacristie. Il n'est pas admissible que des danseuses aillent se délasser entre deux polkas sur les chaises de l'église : c'est en prendre trop à son aise avec la sainteté de nos temples.

Q. — Veuillez avoir la bonté d'éclairer mes doutes sur le cas suivant :

En 1869, un de mes oncles a fait faillite. Je sais que sur l'inventaire dressé par le tribunal il n'a pas fait figurer une pendule de 200 fr. à peu près, ni la moitié d'un usufruit sur une grue, usufruit qui pouvait aller jusqu'à 800, 1.000, 1.200 fr. selon les années. La grue avait été posée par lui, mais payée par son commis qui, après avoir tiré ses rentes, défalqué les dépenses, donnait à ma tante la moitié des bénéfices, comme je viens de vous le dire ; de cette façon elle a pu mettre 4.000 fr. de côté. Six mois avant sa mort, pour avoir plus de rentes, elle voulut placer les 4.000 fr. à fonds perdus. Spontanément, sans avoir le moindre doute, j'ai offert de les prendre aux taux des compagnies, c'est-à-dire quinze du cent.

Suis-je tenu à restituer aux créanciers de mon oncle ? Le concordat a été payé intégralement. J'ai déjà posé la question, et l'on m'a répondu : non, en justice vous n'êtes pas tenu à restitution. Il y a 3 semaines mon confesseur m'a dit non encore, mais je ne suis pas tranquille. Je crois confondre la question de délicatesse avec la question de justice.

Au cas où vous jugeriez qu'il faudrait faire une bonne œuvre, je tiens à vous dire que l'intéressé a déjà donné en bonnes œuvres six mille francs.

R. — La réponse qui vous a été faite, et qui vous absout de toute obligation de restituer, peut ne pas vous paraître absolument certaine, et nous comprenons les scrupules qui continuent à vous agiter.

Un homme qui fait faillite n'est pas déchargé de l'obligation de payer ses dettes. Le concordat consenti par ses créanciers n'emporte pas de la part de ceux-ci, au moins ordinairement et quand il n'y a pas preuve du contraire, la condonation de ce qui reste à payer. Il est évident aussi que les détournements frauduleux lèsent les droits des créanciers et constituent en soi une injustice qui doit être réparée. Cela est certain si les biens soustraits aux créanciers sont de grande valeur et point nécessaires à la subsistance et à l'entretien du débiteur.

On excuse d'injustice le failli qui conserve ce qui est nécessaire à son entretien et à l'entretien de sa famille, du moins jusqu'à ce que le juge en ait décidé. On n'inquiéterait donc pas celui qui aurait détourné des biens de peu de valeur et vraiment nécessaires. Mais il faudrait ne pas oublier que le failli peut facilement se faire illusion sur la quantité de biens qu'il peut conserver.

De fait, l'oncle qui a fait faillite s'est permis quelques détournements ; en particulier, il a omis de porter à l'inventaire l'usufruit partiel d'une grue établie par lui et payée par un de ses commis qui chaque année continuait à lui servir moitié des revenus, et sans doute après la mort de l'oncle n'a pas discontinué de payer à la veuve, laquelle a pu ramasser ainsi avec les revenus de la grue une somme de 4.000 fr.

Si la rente annuelle de 800, 1.000, ou 1.200 fr. était nécessaire à l'entretien de l'oncle, de la tante, de la famille , ce dont nous ne pouvons juger, il serait possible d'excuser le détournement. Si au contraire la somme paraît excessive, eu égard aux circonstances et aux conditions dans lesquelles le failli se trouvait, il y a lieu de le déclarer injuste et de faire peser l'obligation de la restitution sur l'héritage de l'oncle et par conséquent sur ses héritiers.

Quant à la tante qui a joui des revenus de la grue, il est difficile d'admettre que les 4.000 fr. capitalisés par elle sur ces revenus étaient nécessaires à sa subsistance ou à son entretien. S'ils n'étaient pas nécessaires, ce qui nous paraît assez évident puisqu'elle a voulu les placer pour augmenter ses rentes, elle ne pouvait les retenir. Elle devait les restituer aux créanciers de son mari. Donc elle ne pouvait sans injustice les aliéner au détriment de ceux-ci.

Or c'est ce qu'elle faisait en les plaçant à fonds perdus, en achat de rentes viagères. Le contrat passé entre la tante et le neveu nous paraît, qu'on nous permette l'expression, entaché d'un vice rédhibitoire : il est rescindible, et peut-être même invalide parce que la tante ne pouvait pas disposer ainsi de cet argent.

La conséquence est que le neveu fera très bien de rendre les 4.000 fr. aux créanciers de son oncle, sauf à déduire les intérêts à 15 0/0 qu'il avait payés à sa tante pendant les six mois qu'elle a survécu.

Nota. — 1º Quant à la restitution par les bonnes œuvres, elle ne peut valoir et ne doit être employée que dans le cas où on ne peut découvrir ceux à qui on doit restituer.

2º La solution donnée ne serait plus la même si en partageant avec son patron les revenus de la grue payée de ses propres deniers, le commis avait entendu ne faire envers celui-ci qu'un acte de libéralité, sans y être obligé en justice. Il est clair que cette libéralité n'avait pas à figurer sur

l'inventaire du failli, qui pouvait dès lors en jouir sans injustice ; mais il n'en était pas moins tenu à faire son possible, à restreindre ses dépenses, à économiser même sur les dons qui lui étaient faits, pour éteindre complètement sa dette. Dans cette hypothèse, la tante qui a continué à jouir après son mari, n'aurait été tenue à rien, à moins qu'elle n'ait été obligée conjointement ou solidairement avec son mari.

3° Ne connaissant pas assez toutes les circonstances du fait en question, nous n'avons pu que donner une réponse plus ou moins probable.

Q. — L'excellent *Ami du Clergé*, dont je suis un abonné de la première heure, publie à intervalles réguliers les rescrits des congrégations romaines.

Cette publication est très opportune et très nécessaire.

Permettez-moi de vous demander de combler une lacune en publiant dans votre plus prochain numéro le rescrit ci-joint, dont je savais l'existence, sans en connaître le texte, mais que l'un de mes amis, qui est à Rome en ce moment, vient de me communiquer, après en avoir reçu copie délivrée par l'un des secrétaires du Saint-Office.

Je n'ai pas besoin de vous signaler la grave importance de ce Rescrit : vous la saisirez vous-même à la simple lecture.

Mais ce que je vous prie très instamment de faire pour le clergé, dont les études canoniques sont, hélas ! encore insuffisantes, c'est le commentaire autorisé des innovations si graves que ce Rescrit apporte en matière de procédure, et des facilités qu'il établit pour le recours des clercs devant les tribunaux civils.

Fait par vous, dans l'*Ami du Clergé*, ce commentaire complet et bien fouillé aura une très grande autorité.

R. — Nous vous remercions bien sincèrement de votre bienveillance et nous vous serons reconnaissants de nous la continuer ; mais nous devons à la vérité de dire que le décret que vous nous envoyez (Décret du Saint-Office du 23 janvier 1886, traçant les règles à suivre lorsqu'il s'agit de porter devant les tribunaux civils une affaire concernant les ecclésiastiques) a été publié avec un court commentaire dans l'*Ami du Clergé* peu de temps après son apparition (année 1886, n. 27, p. 316).

Q. — Je viens d'être chargé de diriger la confrérie de la bonne mort et du suffrage. J'avoue avec un peu d'embarras que je suis peu au courant des œuvres instituées en faveur des défunts et de l'histoire de la confrérie de la bonne mort et de Notre-Dame du Suffrage.

Je vous serais bien reconnaissant si vous aviez la bonté d'indiquer d'une façon ou d'une autre : 1° les différentes œuvres fondées en faveur des âmes du purgatoire ; 2° les différentes publications qui traitent de ce ce sujet ; et de donner 3° un aperçu historique de la confrérie de la bonne mort et du suffrage.

R. — Ad I. Nous allons en citer quelques-unes, sans prétendre à être complet et surtout sans essayer d'y mettre un ordre quelconque.

1° *La ligue catholique de perpétuel suffrage en faveur des âmes du purgatoire*, approuvée par Léon XIII, le 19 août 1880. Tout fidèle qui récite trois fois le jour *Requiem æternam dona eis, Domine, et lux perpetua luceat eis. Requiescant in pace. Amen*, en fait partie sans autre condition [1].

2° *La pieuse association du chemin de la croix perpétuel*, établie d'abord à Bordeaux dans l'église des Franciscains, en 1879, et transférée à Rome, en 1884, dans l'église d'*Ara-Cœli*. On peut l'établir dans les églises séculières, avec les permissions voulues. Les membres s'engagent, les uns à faire le chemin de la croix une fois la semaine : d'autres, une fois le mois [2].

3° *L'Archiconfrérie pour le soulagement des âmes du purgatoire*, sous le titre de l'*Assomption de la très sainte Vierge*, dans l'église Sainte-Marie *in Monterone*, à Rome, fondée en 1841. Elle dépend absolument des Pères Rédemptoristes et peut s'agréger toutes les confréries de n'importe quel nom et quel but, pourvu qu'elles ajoutent à leur titre : *et pour le soulagement des âmes du purgatoire*. On accorde des pouvoirs personnels aux prêtres [3].

4° *L'Archiconfrérie de Notre-Name du Suffrage*, à Nîmes, fondée en 1857 par M. l'abbé Serre, et enrichie de nombreuses indulgences [4].

5° *La confrérie de Notre-Dame de Pitié pour les morts*, établie dans l'église de Saint-Pierre-de Bracou, canton de Rabastens (Tarn) [5].

6° *L'Association de Notre Dame de Sénanque* (Vaucluse), établie dans l'église du Monastère de Sénanque, ordre de Citeaux. Chaque jour on célèbre cinq messes basses pour les âmes du purgatoire et spécialement les associés défunts, et chaque mois un service solennel à la même intention [6].

7° *La Société des Dames Auxiliatrices des âmes du purgatoire*, fondée à Paris et approuvée d'abord par Mgr Sibour et enrichie d'indulgences par le pape Pie IX. Elle a pour but de soulager et délivrer par des prières assidues et par la pratiques des œuvres de miséricorde, les âmes qui *achèvent* leur expiation. Elle comprend trois classes : 1° les religieuses proprement dites, qui vivent en communauté ; 2° un tiers ordre, et 3° des membres honoraires qui restent dans le monde. Tout prêtre qui s'engage à dire une messe par mois pour les défunts est membre honoraire [7].

8° *L'Association en l'honneur de saint Joseph* pour le soulagement et la délivrance des âmes du purgatoire, érigée à Cirfontaine-en-Azois et transférée à Aizanville, (Haute-Marne) [8].

9° *L'Œuvre de la Très Sainte-Trinité pour la délivrance des âmes du purgatoire* par le saint

[1] Béringer, *Les Indulgences*, t. I, p. 128.
[2] Béringer, *Les Indulgences*, t. II, p. 123.
[3] Ibid. p. 354.
[4] Ibid. p. 359.
[5] Verry, *Manuel des Associations catholiques*, p. 389.
[6] Ibid. p. 391.
[7] Ibid. p. 403.
[8] Ibid. p. 415.

sacrifice de la messe, l'aumône distribuée aux indigents et les secours accordés aux églises pauvres, établie à Paris, rue de Sèvres, nº 95. Les associés, moyennant une cotisation de trois francs par an, ont droit à un grand nombre de messes [1].

10º *L'Œuvre expiatoire*, association pour la délivrance des âmes délaissées du purgatoire, à Montligeon (Orne). Moyennant une cotisation annuelle de cinq centimes, les membres ont droit à la participation d'une messe quotidienne.

11º *La confrérie de Marie Immaculée*, en faveur des âmes du purgatoire, établie à Lourdes, le 7 avril 1886. Elle a surtout pour but de soulager les âmes du purgatoire en leur appliquant le mérite des bonnes œuvres en rapport avec les fautes qu'elles ont commises [2].

12º *La confrérie de la bonne Mort et du Suffrage*, établie à Rome en l'église Saint-Blaise. Nous en parlerons plus loin.

Ad II. Signalons, sans prétendre être complet :

Bulletin mensuel de la pieuse association de Notre-Dame du Suffrage, Nîmes, Gervais-Bedot, 2 francs par an pour la France.

Bulletin de Saint-Joseph, d'Aizanville.

Le Libérateur, Revue mensuelle des bonnes œuvres de l'Eglise militante et des moyens de soulager l'Eglise souffrante, par M. l'abbé Cloquet, etc.

L'Echo du Purgatoire, dirigé par le P. Laurent, 104, rue de Vaugirard, Paris.

Ad III. Nous savons fort peu de choses sur la *Confrérie de la bonne Mort et du Suffrage;* le P. Béringer n'en parle pas, dans l'édition française du moins.

Dans son *Manuel des Associations catholiques*, p. 393, M. l'abbé Verry en dit un mot. Elle fut fondée à Rome en l'église de Saint-Blaise, à la fin du XVIe siècle, et eut ses statuts approuvés par Clément VIII en 1594. Dès son début, elle a réuni un grand nombre d'associés, parmi lesquels saint Joseph Calazance, les cardinaux Bellarmin et Baronius, etc. *L'Archiconfrérie du Suffrage de Nîmes* lui a été affiliée quelque temps.

Les *Rescripta authentica* donnent à la page 448, nº 26, le sommaire de cette confrérie sous le titre *Summarium Indulgentiarum Archiconfraternitati Mortis et Orationis de Urbe a Summis Pontificibus concessarum, a Sacra Indulgentiarum Congregatione approbatarum.*

Il y a encore à Rome une *Confrérie de la bonne Mort* tout court, ou *Congrégation de Jésus mourant sur la croix et de sa douloureuse Mère*, qui a été fondée en 1648 par le P. Vincent Caraffa, dans l'église du Gesù, dans le but d'exciter les membres à se préparer à la mort par la contemplation des souffrances du divin Sauveur pendant sa passion et de celles de sa très sainte Mère au pied de la croix. Il en est question dans le livre du P. Béringer, *Les Indulgences*, t. II, p. 292. Comme cette confrérie ne porte pas le titre du *Suffrage*, nous ne pensons pas que la vôtre s'y rapporte.

[1] Ibib, p. 544.

[2] *Manuel pratique des Indulgences*, par le P. Faure, p. 130.

Q. — A propos du cas d'Eléonore (nº 24, p. 504) :

Elle quitte sa famille à 23 ans pour aller en service à la ville voisine. Et vous dites qu'après 3 ans d'absence, c'est-à-dire *à l'âge de 26 ans*, elle a encore certainement conservé son domicile chez ses parents. Mais, dès l'âge de 25 ans, une fille n'est-elle pas majeure et indépendante de sa famille qu'elle a quittée ? Et dès lors, n'acquiert-elle pas un domicile propre et personnel partout où elle fait un séjour prolongé ? Si non, il ne faut plus parler de majorité, ni de minorité. — Cette difficulté n'existe pas, sans doute, à vos yeux. Mais pitié pour les myopes : il y en a tant !

R. — La cause de votre difficulté vient de ce que vous oubliez les conditions canoniques pour le changement de domicile.

Tout individu qui a un domicile quelque part le garde jusqu'à ce qu'il l'ait abandonné d'une manière définitive, sans volonté d'y revenir. Le séjour dans une autre localité, quelque long qu'il soit, ne fait pas perdre le domicile qu'on a ailleurs, si on a conservé à ce domicile un appartement où l'on peut revenir comme chez soi. On a alors un domicile et un quasi-domicile, deux choses qui peuvent parfaitement se rencontrer dans le même individu.

Tous les auteurs reconnaissent que les jeunes gens après leur majorité peuvent renoncer au domicile de leur famille et acquérir un domicile personnel.

Pendant la minorité, les uns pensent que le domicile ne peut être abandonné, à cause d'une disposition de la loi qui déterminerait aux mineurs un domicile légal chez leur parents, les laissant libres d'acquérir ailleurs un quasi-domicile. D'autres, au contraire, pensent que les mineurs, comme les majeurs, peuvent acquérir un domicile propre en quittant leur famille.

On n'est pas non plus d'accord sur l'âge canonique auquel finit la minorité, les uns voulant qu'on suive les dispositions du droit romain, les autres s'en rapportant à la législation civile actuelle de chaque pays.

Q. — Après un long ministère à Paris, un prêtre vieux et infirme se retire à la campagne dans le diocèse de Tours, avec lequel il n'a aucun lien. A Paris il avait des pouvoirs absolument personnels *usque ad revocationem*. Il s'est retiré avec la permission de l'Ordinaire.

Il peut être rappelé à Paris par un de ses anciens pénitents malade ; aurait-il besoin de redemander de nouveaux pouvoirs pour l'entendre en confession ? Il pense ne pas avoir perdu son privilège, mais il n'en sera certain qu'après votre appréciation.

A Paris les prêtres sont obligés de demander tous les ans le renouvellement de leurs pouvoirs. Après quelques années de ministère quelques-uns les reçoivent *usque ad revocationem*. Evidemment c'est une faveur absolument personnelle.

R. — Vous êtes retiré, dites-vous, dans le diocèse de Tours, *avec la permission de l'Ordinaire*

de Paris : c'est une preuve que vous êtes toujours sous l'autorité du cardinal-archevêque. Dans de telles conditions, il est certain que vos pouvoirs, accordés *usque ad revocationem*, persévèrent après votre départ jusqu'à ce que l'Ordinaire de Paris vous ait signifié leur révocation. Vous ne pouvez, il est vrai, en faire usage dans le diocèse de Tours, mais si vous allez à Paris, rien ne vous empêche de les utiliser.

Q. — 1° Que penser de la soupe à la graisse (c'est-à-dire du suif fondu et mis en réserve) en usage dans certains diocèses les jours d'abstinence, les évêques eux-mêmes ne jugeant pas à propos de trancher la question ?

2° Quelle conduite doit tenir le confesseur, au moment des Pâques, à l'égard des personnes séparées, qui ne peuvent vivre ensemble à cause de certains inconvénients graves, comme coups, dissipation de la fortune ?

3° Que doit faire un confesseur appelé auprès d'un malade, marié civilement seulement, à l'insu de tout le monde en général, et remplissant ses devoirs religieux, à l'exception de la Pâque bien entendu ?

R. — Ad I. La soupe à la graisse est défendue les jours d'abstinence, cela ne fait pas de doute. Mais à raison de la nécessité ou de la pauvreté, plusieurs évêques permettent à ceux de leurs diocésains qui ne peuvent facilement se procurer du beurre, d'employer pour assaisonner la soupe la graisse de porc ou de saindoux. Il s'agit donc ici d'une dispense, qui laisse subsister la loi de l'abstinence des aliments gras, mais en suspend l'obligation pour le cas et les personnes auxquels elle s'applique.

Ad II. Les personnes mariées, qui vivent séparément parce qu'elles ne peuvent s'accorder (tel est, croyons-nous, le sens de la question), si elles se présentent au temps de Pâques, doivent accuser d'abord et regretter les torts qu'elles ont pu avoir, les mauvais traitements, les manquements de tout genre dont elles ont pu se rendre coupables *ad invicem*, la mauvaise administration des biens communs, et tout ce qui a causé la rupture.

Elles doivent être disposées de plus à réparer le scandale donné, à faire le nécessaire et le possible pour rétablir la paix entre elles et réintégrer la vie commune. Enfin si l'une d'elles n'avait pas de torts graves à se reprocher, ou si elle voulait donner pleine satisfaction à l'autre, réparer le scandale donné autant que possible, on pourrait, *positis alias ponendis*, l'admettre aux sacrements quand même l'autre partie se refuserait à la réconciliation.

Ad III. La situation du confesseur est très difficile. Avant tout, il faut amener le moribond à renoncer au mariage civil, qui n'est qu'un concubinage légal. Et comment ? Non pas ordinairement en l'obligeant *hic et nunc* à renvoyer la personne avec laquelle il vit, ce qui est presque toujours impossible pour plus d'une raison, mais en lui faisant promettre de régulariser sa situation aussitôt qu'il le pourra ; et cela autant que possible devant témoins. Si le mariage religieux est possible il faut le proposer, y préparer, et après avoir au besoin demandé à l'évêque conseils et dispenses, le faire contracter. Si cela ne se peut immédiatement, faire promettre de s'en tenir au jugement de l'évêque. Si le moribond paraît bien disposé, et promet de faire tout ce qu'on exigera de lui, il peut être admis aux sacrements.

Q. — Le dispositif pour le carême porte : « Nous permettons aux fidèles de remplacer l'huile et le beurre par la graisse et le saindoux. Nous disons par la graisse, et non pas les jus de viande. »

Chacun interprète ce texte à sa façon. On me demande : Cette permission m'autorise-t-elle, les jours d'abstinence, à me servir pour apprêter les aliments de toutes sortes de graisses ? Quels sont les animaux dont la graisse crue ou cuite m'est permise ? Puis-je employer de la graisse prise sur un bouillon gras refroidi, sur du jus de viande ?

Je ne veux pas être trop large, mais je crains d'être trop sévère. Que dois-je répondre à toutes ces questions ?

R. — Le texte du dispositif permettant la graisse en général sans aucune spécification ni restriction, tout ce qui est graisse est permis, de quelque animal qu'elle provienne et de quelque manière qu'elle ait été séparée des autres matières auxquelles elle était associée.

En conséquence vous pouvez employer la graisse prise sur le bouillon ou sur le jus de viande refroidis.

Q. — Je vous serais très reconnaissant de répondre à la question suivante. M. le curé de X... permettait les années précédentes de faire ses Pâques où l'on voulait ; or trois paroissiens continuèrent à les faire dans une paroisse voisine, dont le curé avait du reste desservi leur paroisse auparavant. Mais cette année le curé de X... a défendu à ses paroissiens de faire ses Pâques hors de la paroisse. Le curé voisin a dit aux trois paroissiens de faire comme par le passé. Ceux-ci ont-ils satisfait au précepte ? Leur curé, du reste, sait que comme par le passé ils sont allés à la paroisse voisine.

R. — Les paroissiens étant de bonne foi, à cause de l'affirmation du curé voisin, n'ont commis aucune faute et ne sont pas tenus à recommencer ; mais ce curé a commis une faute *matériellement* grave en donnant l'avis de faire comme par le passé, parce qu'il a engagé à violer un droit important de son voisin.

Q. — Un curé âgé déjà va au cœur de la nuit administrer un malade. Chemin affreux, un pied de neige, demi-heure de distance. A l'arrivée du prêtre, le malade se meurt et ne peut recevoir le Viatique. Comme le retour au presbytère est trop pénible, le curé confesse une pieuse femme qui était près du malade et lui donne l'hostie destinée à ce dernier. A-t-il bien agi ?

R. — Ce prêtre pouvait rapporter à son église la sainte réserve en même temps qu'il y retournait lui-même et y rapportait vraisemblablement le vase ou le corporal qui lui avait servi à porter le saint viatique.

S'il ne pouvait retourner à son église, il eut

mieux fait de déposer la sainte hostie dans un lieu décent et orné pour la reporter à l'église le jour venu.

Dans l'impossibilité d'employer ce moyen, il eut mieux fait de consommer lui-même la sainte hostie. En cas de nécessité, le prêtre doit être préféré au laïque pour accomplir ce devoir.

Q. — Deux familles ont résolu de contracter alliance : dans l'une il y a une jeune fille de 17 ans, dans l'autre un jeune homme de 22 ans. Celui-ci est ravi du projet de ses parents ; celle-là a laissé dire, tout en marquant son peu de goût, et le moment venu elle a témoigné ouvertement une véritable répugnance. Comment ses parents lui en ont-ils imposé au point qu'elle n'a pas su leur résister, on l'ignore ; mais elle ne s'est pas tenue pour vaincue. Franchement elle s'adresse au jeune homme, lui demandant de renoncer de lui-même à ce projet ; celui-ci refuse. Alors résolument elle lui dit : Tu veux ma dot, tu en jouiras à ton aise, mais de moi jamais ! Et le mariage est célébré. Deux jours après l'épouse disparaissait sans rien dire et on la cherche encore.

Dans ces conditions le divorce paraît inévitable étant donnés les sentiments de cette famille, mais cela ne fera qu'aggraver le mal. Que penser de l'avis émis par un confrère sérieux que ce mariage serait nul, *ratione defectus materiæ proximæ* à cause de la condition imposée par la future, condition que le futur semble accepter tacitement en allant de l'avant quand même ? Le consentement n'est-il pas d'ailleurs vicié par la violence morale que subit la future ?

R. — Dans le cas qui nous est soumis, pour obtenir la déclaration de nullité du mariage, on pourrait invoquer trois motifs : 1° le défaut de consentement ; 2° la violence et la crainte, et 3° l'apposition d'une condition contraire à la substance du mariage ; mais avec peu de succès, croyons-nous.

1° *Le défaut de consentement*. Le consentement étant absolument nécessaire pour l'existence du mariage, celui-ci est nul si la jeune fille n'a pas eu l'intention réelle de recevoir le sacrement, eût-elle déclaré le contraire en présence du curé et des témoins. Mais comme le mariage a été contracté *in forma Ecclesiæ*, au for externe la présomption est pour l'existence du consentement jusqu'à ce que la partie qui allègue son défaut de consentement en ait fait la preuve juridique. Pour le cas, la preuve nous paraît difficile à faire, surtout en présence des précautions prises par le Saint-Siège de ne se prononcer que s'il y a une certitude morale absolue.

2° *La violence et la crainte*. La violence et la crainte, qui forment un empêchement de droit ecclésiastique, différent de celui que nous venons d'expliquer et qui est de droit naturel, rendent aussi le mariage nul ; mais il faut *metus gravis a causa libera injuste incussus ad extorquendum consensum matrimonialem*. La violence ne se présume pas ; elle doit être prouvée et tous les canonistes disent que la preuve en est difficile. Ici surtout, nous ne voyons pas comment la preuve pourrait être faite. D'ailleurs c'est à la partie qui a subi la violence à l'établir.

3° *L'apposition d'une condition contraire à la substance du mariage* rend aussi le mariage nul. On regarde comme contraire à la substance du mariage la condition de ne point céder au conjoint le *droit radical* d'user du mariage : tous les canonistes l'admettent.

Si la condition respecte le *droit radical* d'user du mariage et porte seulement sur l'*usage* de ce droit, le mariage est valide dans le cas où les époux se promettraient de garder la continence pendant un temps déterminé.

Si la promesse de continence, mutuellement acceptée, est perpétuelle, il en est qui disent le mariage invalide, parce qu'au fond elle exclut le droit radical, d'autres au contraire avec plus de raison le disent valide, parce que la condition de continence même perpétuelle ne porte que sur l'usage et non sur le droit.

En résumé, c'est encore aux époux à faire la preuve de l'existence d'une condition opposée à la substance du mariage. Dans le cas présent, il est difficile de dire si en accordant la jouissance de la fortune et en refusant celle de sa personne, la jeune fille a eu l'intention de contracter un mariage véritable.

Il y a une voie plus simple et plus sûre pour aboutir à la dissolution canonique du mariage : c'est de faire la preuve de la non-consommation. La conduite de la jeune femme, tant avant qu'après le mariage, donne à penser qu'elle n'a pas consenti à la vie commune. Si on peut l'établir juridiquement, on pourra obtenir du Saint-Siège une dispense *a matrimonio rato et non consummato*.

Q. — Arrivé depuis peu dans ma nouvelle paroisse et faisant l'inventaire de la sacristie, je viens d'y trouver de vieux ornements qui ne peuvent pas même servir à en raccommoder de neufs. Le tissu en est cependant délicat, de vieille manière et composition. Il y a certaines parties assez bien conservées, mais insuffisantes pour un ornement entier.

Que puis-je et dois-je faire de ces vieux ornements ? Mon intention est de faire brûler ceux qui sont entièrement déchirés ou défraîchis ; quant à ceux qui peuvent servir encore, dois-je les vendre, si cela est possible ? Puis-je en garnir un fauteuil d'officiant à l'église ?

Je vous serais reconnaissant de me donner votre avis.

R. — Les ornements qui ont été bénits, c'est-à-dire tirés de l'ordre des choses profanes pour être députés au service des choses saintes, ne peuvent plus jamais être employés à des usages profanes : c'est un point aussi ancien qu'incontesté dans la jurisprudence ecclésiastique.

Mais que faire des anciens ornements ? Ce qui est capable de servir encore, on le transforme pour en faire d'autres ornements, par exemple avec une partie d'aube on peut très bien confectionner des amicts, des manuterges ; avec les débris d'une chasuble, on peut faire un tapis d'église et aussi un fauteuil d'officiant, parce que ces objets serviront toujours à des usages pieux.

On peut les utiliser aussi pour raccommoder d'autres ornements.

Si l'on avait un ornement très précieux, ou même seulement des parties de valeur, et qu'on ne pût les utiliser comme nous venons de le dire, il faudrait les garder comme œuvre d'art.

Pour les débris dont on ne peut tirer aucun parti pieux, il faut les brûler et en jeter les cendres soit dans la piscine, soit dans un trou pratiqué au mur de l'église, soit dans une fosse creusée dans le pavé ; telle est la règle tracée dans le décret de Gratien : « Altaris pallæ, cathedra, candelabrum et velum, si fuerint vetustate consumpta, incendio dentur...; cineres quoque eorum in baptisterium inferantur, ubi nullus transitum habeat ; aut in pariete, aut in fossis pavimentorum jactentur, ne in introeuntium pedibus inquinentur [1]. »

Il n'est donc pas permis de vendre d'anciens ornements, à moins qu'on ait la certitude morale que celui qui les achète les destine au service d'une autre église et pour un usage sacré. C'est ce qui n'existe pas ordinairement quand on vend aux brocanteurs qui parcourent les villages, le plus souvent des juifs.

Q. — Y a-t-il des avantages à ce que le confesseur connaisse quel pénitent s'adresse à lui ?

R. — Nous laissons d'abord la parole à un de nos abonnés :

« Quant au genre de confessionnal que vous recommandez d'accord avec le P. Zelle, nos statuts les interdisent et même les rideaux que l'on aime assez, dans ce pays, à faire retomber sur les pénitents. Je me suis laissé dire qu'il y avait à ces défenses des motifs graves. Il est certain que le petit local donnant sur la sacristie serait bien peu pratique, pour ne pas dire impossible, dans bien des églises.

« Quant à la grille en tôle percée de petits trous, elle permet généralement de voir tout aussi bien que le grillage de bois.

« Pour dire toute la vérité, il serait assurément très bien, en principe, que le confesseur et le pénitent ne pussent se voir. Cela éviterait des inconvénients ou même des dangers et faciliterait, dans certains cas, l'ouverture de la conscience. Mais en bien des cas aussi, cela embarrasserait le confesseur, à qui la voix ou l'*allure verbale* des pénitents ne suffit pas toujours pour qu'on les reconnaisse assez pour les traiter selon les besoins constatés dans les confessions précédentes. De là parfois des quiproquos qui seraient très amusants ailleurs mais qui sont là très ennuyeux et peuvent être dangereux. Il me semble donc qu'il y a, en général, utilité sérieuse à ce que le confesseur puisse voir les pénitents qui attendent — ne serait-ce que pour les surveiller — et entrevoir tout au moins ceux qui se confessent. »

Ces réflexions très sensées — à part une petite erreur sur la grille en tôle telle que nous l'avons recommandée — confirment *pour le principe* ce que nous avions dit. Si l'application rencontre des obstacles et d'autres inconvénients, il faut entre deux maux choisir le moindre ; à chacun de se décider suivant les circonstances.

Q. — Un prêtre peut-il donner à une personne dont il n'est pas le confesseur, au confessionnal et sans l'entendre en confession, l'absolution du Tiers-Ordre de Saint-François à laquelle ont droit la veille de certaines fêtes les tertiaires franciscains ?

R. — L'absolution générale ne peut être donnée au confessionnal qu'après l'absolution sacramentelle, mais tout confesseur peut la donner en dehors de la confession au tertiaire qui s'adresse *hic et nunc* à lui, pourvu qu'il l'ait déjà absous de ses fautes immédiatement auparavant.

Q. — Peut-on placer la statue de Jeanne d'Arc à l'intérieur d'une église dans une galerie de statues de saints, à une hauteur de six à sept mètres, avec l'intention, bien entendu, de ne lui rendre aucun culte public, mais à titre seulement de modèle de piété pour les jeunes filles et de patriotisme chrétien ?

R. — On peut placer dans une église l'image ou la statue d'une personne morte en odeur de sainteté, mais non encore béatifiée, à une double condition : 1° qu'on ne l'expose pas sur un autel : 2° qu'on ne lui donne aucun des signes réservés au culte public.

Nous avons donné en 1895, p. 432, la décision rendue sur ce point par la S. C. des Rites, le 27 août 1894. Vous pourrez facilement vous y reporter.

Q. — 1° N'est-ce pas un abus que l'habitude qui tend à se répandre de plus en plus — cela malgré le rituel — de distribuer la communion en dehors de la messe, au galop, sans solennité, etc... ? Je vous avoue que ma conscience se révolte de voir comme cela se pratique dans certaines villes et par certains vicaires.

2° Il est de mode aujourd'hui, pour les grandes familles, d'aller à Paris pour les Premières communions ; la plupart du temps ces enfants n'ont aucune préparation sérieuse. Les garçons, allant au collège ensuite, apprennent un peu leur religion ; les jeunes filles jamais. Tout cela dans le monde le plus religieux. Grands abus qui font saigner le cœur, lorsqu'on a vu tout cela de près, comme moi.

R. — Ad I. Lisez l'*Avertissement* envoyé aux *Ephemerides liturgicæ* à la fin de l'année dernière et qui se trouve à la page 16 de l'*Ami du Clergé*, 1896 ; vous y trouverez la réponse à votre difficulté donnée par une main autorisée.

Ad II. Il nous semble que votre seconde observation renferme un blâme immérité pour nos confrères de la capitale adonnés à l'œuvre des catéchismes. Nous ignorons ce qui se passe dans les collèges qui ont des aumôniers ; mais nous savons parfaitement que le clergé paroissial apporte le plus grand soin aux catéchismes, et nous avons entendu dire que l'année de la première commu-

[1] Cap. 29, de Consecrat., dist. 1.

nion est une année perdue pour les études, parce que le catéchisme prend à l'enfant la meilleure partie de son temps.

D'ailleurs, il y a des examens sérieux qui précèdent la première communion.

Q. — Vous avez parlé au long de la question de la confession de tous les quatorze jours comme suffisante pour le gain des indulgences dans les diocèses jouissant d'un indult particulier à cet effet. Ici nous avons cet indult (à cause de la pénurie de confesseurs). Or il n'y a pas pénurie de confesseurs dans toutes les localités ni pour toutes. Ainsi dans une ville où il y a des centaines de confesseurs, ou encore pour les religieux et religieuses qui en ont un à qui ils peuvent s'adresser chaque jour ou au moins plusieurs fois la semaine, il n'y a pas pénurie. Cela étant, tous les diocésains sans exception jouissent-ils de ce privilège?

R. — La pénurie de confesseurs se vérifiant dans la majorité des paroisses d'un diocèse, c'est une raison suffisante pour solliciter l'indult dont vous parlez. L'indult obtenu, il vaut pour toutes les paroisses, même pour celles qui auraient de nombreux prêtres, et pour toutes les personnes, même pour celles qui peuvent facilement se confesser tous les huit jours.

Cet indult forme, en effet, une loi spéciale pour chaque diocèse qui l'obtient. Or, pour une loi il suffit que le motif se vérifie d'une manière générale, sans qu'il soit besoin qu'il se vérifie pour chaque individu.

Q. — Il est défendu de vendre des objets de piété indulgenciés sous peine de disparition de l'indulgence. Une personne chargée de vendre des médailles, crucifix, etc., croit pouvoir éluder la loi de cette manière : elle a v. g. des médailles de saint Benoît indulgenciées, d'autres du même genre non indulgenciées ; elle en vend de ces dernières à telle personne qui en veut, puis le marché fait, si cette personne désire que ses médailles soient indulgenciées, la marchande fait un simple échange avec elle en lui donnant des médailles indulgenciées pour celles qui ne le sont pas.

R. — Le tour est gentil! Mais gare à la S. Congrégation des Indulgences! Car cette habile manœuvre retombe dans le contrat de vente ou d'échange prohibé : « Insuper cum eidem Sacræ Congregationi pariter delatum fuerit, nonnullos turpis lucri cupidos, non sine magno fidelium scandalo prædictas cruces et coronas publice vendere, aut *mercibus commutare* ausu temerario non erubescere ; ideo districte prohibuit, ne in posterum aut publice, aut secreto vendantur, vel *quomodocumque commutentur*. Quod si secus fiat, sæpedictæ cruces et coronæ *careant indulgentiis* jam concessis[1]. »

Donc, défendez absolument à votre marchande d'agir ainsi.

Q. — Vous nous avez dit cet hiver, que Molière s'était moqué de Louis de Grenade. Je serais curieux de savoir où et en quels termes. Est-ce parce que nous étions envahis par les auteurs espagnols?

R. — Dans *Sganarelle*, comédie en un acte, représentée en 1660. A la scène I, sermon de Gorgibus à Célie, un de ces sermons paternels que Molière se donne trop souvent le facile plaisir de caricaturer et de ridiculiser : Gorgibus recommande à sa fille les lectures sérieuses :

> Lisez-moi comme il faut...
> Les quatrains de Pibrac, et les doctes tablettes
> Du conseiller Mathieu ; l'ouvrage est de valeur
> Et plein de beaux dictons à réciter par cœur.
> La *Guide des pécheurs* est encore un bon livre.
> C'est là qu'en peu de temps on apprend à bien vivre.

Voir encore d'autres sermons de pères ou de tuteur dans l'*Ecole des maris*, dans l'*Ecole des femmes*. Vous y trouverez, entre autres, une charge de *Sermon sur l'enfer*, qui est franchement odieuse, sans être d'ailleurs le moins du monde spirituelle. Dans *Don Juan*, le discours du père à son fils est, par exception, d'une superbe éloquence ; cette fois, Molière n'a certainement pas voulu se moquer : ce qui ne veut pas dire que *Don Juan* soit une pièce morale.

On reprochait un jour à Molière cette manie du sermon : « Est-il étonnant, répondit-il, que je mette des sermons sur le théâtre, puisque le P. Maimbourg fait des comédies dans la chaire? » Il paraît qu'en effet le P. Maimbourg ravalait parfois la prédication à des formes plus dignes des tréteaux que de la chaire.

Dans *Tartuffe* Molière fit même entrer le vocabulaire de la mysticité. Voir le langage que Tartuffe tient à Elmire. Les dilettantes de poésie et de diction trouvent qu'il a tiré delà des effets merveilleux ! C'est du moins l'avis de M. Ernest Legouvé, l'un des fidèles champions de Zola à l'Académie (*Revue Bleue* du 30 mai 1896).

On a dit encore que si tant de gens en voulaient alors à la dévotion et à la casuistique, c'était peut-être aussi par réaction contre le goût espagnol, par haine de l'Espagne, d'où nous venaient tant de mystiques et de casuistes. L'explication est subtile ; il n'en est pas moins curieux de constater à quel point l'Espagne nous envahissait sur ce terrain non moins qu'en politique, en littérature, dans le roman, au théâtre, dans les mœurs.

Regardez seulement neuf ou dix années du siècle, entre 1643 et 1652 : l'Espagne nous inonde de sa dévotion. L'Italie ne saurait ici rivaliser.

Ce sont d'abord quatre grands maîtres de la vie spirituelle : Ribadeneira, *Paradis de l'âme ou traité des vertus*, trad. fr., Lyon, 1647 ; — Louis de Grenade, trad. fr., Paris, 1646-1651 ; — Sainte Thérèse, trad. 1644-1646, etc. ; — Saint Jean de la Croix, trad. 1652.

Et combien d'autres, théologiens, hagiographes, directeurs, prédicateurs! Fr. Loza, *Vie de Grégoire Lopez*, trad. 1643 ; — *Vie de la mère Thérèse de Jésus*, trad. 1643 et 1645 ; — B. Thomas de Jésus, *Vie du Juste dans la pratique de la vraie foi*, trad. 1644 ; — P. Mendoza, Salmeron de Cordoue, *Sermons sur toutes les fêtes et les dimanches de Carême*, réédités en 1644 ; — Louis

[1] *Decreta auth.*, n. 78, 4 juin 1721. Cf. n. 82.